Library of Princeton
SEP 19 1899
Theological Seminary

BV 4647 .P5 H3 1899
Haug, Karl
Die Fr ommigkeit des
Menschengeschlects im

Die

Frömmigkeit des Menschengeschlechts

im Lichte des Christentums.

Eine religionswissenschaftliche Untersuchung

von

Karl Haug,
Pfarrer.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1899.

Vorrede.

Die nachfolgende Arbeit stellt sich die Aufgabe, nicht bloß eine Geschichte der Frömmigkeit zu geben, sondern auch die verschiedenen Erscheinungen der Frömmigkeit, sowohl innerhalb der Christenheit, als auch außerhalb derselben, vom Standpunkt des Christentums aus zu beurteilen. Es soll dadurch der fundamentale Unterschied des Christentums von allen außerchristlichen Religionen erwiesen und gezeigt werden, in welchem Verhältnis die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen des Christentums zu der christlichen Religion selbst stehen. Es soll gezeigt werden, daß im ganzen Gebiet der Religion einheitliche Gesetze herrschen und daß den einzelnen Erscheinungen allen gewisse Grundtypen der Frömmigkeit zu Grunde liegen. Damit will diese Untersuchung zugleich einen Einblick in die innere Entwickelung der christlichen Kirche geben.

Diese Arbeit dürfte nicht unnötig erscheinen. Denn eine Geschichte der Frömmigkeit speziell ist nicht vorhanden, wenn auch in den verschiedenen Disziplinen der Religionswissenschaft die Frömmigkeit immer mit zur Darstellung kommt. Aber gerade eine Darstellung der Frömmigkeit ist von besonderer Wichtigkeit. Denn das Wesen der Religion und der Religionen läßt sich am besten beurteilen, wenn man auf das innere Leben derselben sieht. Mit Verstandesbeweisen auf diesem Gebiete zu operieren, hat noch nie viel gefruchtet, da es bei der Religion nicht bloß auf den Verstand, sondern ebensosehr auf den Willen ankommt.

Die Untersuchung beruht, soweit immer möglich, auf Quellenstudien. Aber bei dem großen Umfang des in Betracht kommenden Gebietes ist es selbstverständlich, daß die Darstellung häufig auf sekundäre Quellen sich stützen mußte. Es wird dem Kenner jedoch

nicht entgehen, daß aus der großen Reihe solcher Quellen immer nach bestem Wissen die zuverlässigsten ausgewählt und zu Grunde gelegt worden sind.

Die Arbeit ist nicht bloß für Theologen, sondern für die christliche Gemeinde im weitesten Umfang, für denkende Christen, die auf dem Gebiete der Religion Orientierung suchen, bestimmt. Eine solche Handreichung dürfte in unserer Zeit, in der die Frage „was ist Wahrheit?“ in vieler Herzen lebendig ist, nicht unnötig erscheinen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

§ 1. Gegenstand der Untersuchung . . . . . 1— 5
§ 2. Ausgangspunkt für dieselbe . . . . . 5— 7

I. Hauptteil.

Das Wesen der christlichen und heidnischen Frömmigkeit.

Kap. I. Das Wesen der christlichen Frömmigkeit . . 8— 25
§ 3. nach den synoptischen Evangelien . . . . . 8— 12
§ 4. nach dem paulinischen Evangelium . . . . . 13— 17
§ 5. nach dem johanneischen Evangelium . . . . . 18— 21
§ 6. nach den sonstigen neutestamentlichen Zeugnissen. . . 21— 22
§ 7. Zusammenfassende Charakteristik der christlichen Frömmigkeit . . . . . 22— 25
Kap. II. Das Wesen der heidnischen Frömmigkeit. . 25— 88
§ 8. Die heidnischen Göttervorstellungen . . . . . 25— 34
§ 9. Die heidnische Frömmigkeit als Ergismus . . . . . 34— 45
§ 10. Die heidnische Frömmigkeit als Enthusiasmus . . . 45— 52
§ 11. Der Enthusiasmus in Indien . . . . . 52— 63
§ 12. Der Enthusiasmus in Griechenland . . . . . 64— 79
§ 13. Zusammenfassende Charakteristik der heidnischen Frömmigkeit . . . . . 79— 82
§ 14. Christliche und heidnische Frömmigkeit in ihrem Verhältnis zu einander . . . . . 82— 88

II. Hauptteil.

Die Frömmigkeit in den geschichtlichen Erscheinungen der drei monotheistischen Hauptreligionen.

Kap. III. A. Die Frömmigkeit in der Religion Israels . . . . . 89—127
§ 15. Die israelitische Frömmigkeit begründet in Gottes Thun, der Bund Gottes mit dem Volke . . . . . 90— 94
§ 16. Die heidnischen Elemente der israelitischen Religion. . 94— 99
§ 17. Die prophetische Opposition gegen dieselben . . . . 99—105
§ 18. Das jüdische Gesetzestum . . . . . 105—109
§ 19. Das rabbinische Judentum . . . . . 109—117

Seite

§ 20. Beurteilung des Judentums vom Standpunkt des Christentums . . . . . 117—127
a) durch Christus
b) durch den Apostel Paulus

Kap. IV. B. Die Frömmigkeit des Islam . . . . . 127—135
§ 21. Die Frömmigkeit Mohammeds . . . . . 127—130
§ 22. Die Frömmigkeit des Islam . . . . . 131—135

C. Die Frömmigkeit in der christlichen Kirche . . . . . 135—330

Kap. V. Die Frömmigkeit in der altkatholischen Kirche . . . . . 135—163
§ 23. Allgemeiner Überblick . . . . . 135—136
§ 24. Ob im Neuen Testament enthusiastische oder ergistische Frömmigkeit vorhanden ist? . . . . . 136—139
§ 25. Die christliche Frömmigkeit bei den Apostolischen Vätern 139—146
§ 26. Gnosis und Ebionitismus . . . . . 146—148
§ 27. Die Bildung der altkatholischen Kirche . . . . . 148—153
§ 28. Die Theologie derselben . . . . . 153—159
§ 29. Das kirchliche Leben . . . . . 159—162
§ 30. Die christliche Kirche zur Zeit Konstantins . . . . . 162—163

Kap. VI. Die Frömmigkeit in der griechisch-katholischen Kirche . . . . . 164—181
§ 31. Die Kirche als Staatskirche . . . . . 164—165
§ 32. Die Feststellung des Dogmas . . . . . 165—170
§ 33. Das Mönchstum . . . . . 170—172
§ 34. Die Frömmigkeit zweiter Ordnung . . . . . 172—175
§ 35. Die Ausgestaltung des Kultus . . . . . 175—177
§ 36. Beurteilung der Frömmigkeit in der morgenländischen Kirche . . . . . 177—179
§ 37. Die russische orthodoxe Staatskirche . . . . . 179—181

Kap. VII. Die Frömmigkeit in der römisch-katholischen Kirche . . . . . 182—218
§ 38. Abendländische Frömmigkeit vor Augustin . . . . . 182—184
§ 39. Augustin . . . . . 184—190
§ 40. Pelagianismus und Semipelagianismus . . . . . 190—193
§ 41. Das Papsttum als Glaubensgegenstand . . . . . 193—201
§ 42. Das abendländische Mönchstum . . . . . 201—209
§ 43. Enthusiastische Erscheinungen . . . . . 209—212
§ 44. Die Laienfrömmigkeit . . . . . 212—216
§ 45. Die Frömmigkeit in der theologischen Wissenschaft . . 216—217
§ 46. Die Reformatoren vor der Reformation 218

Kap. VIII. Die Frömmigkeit in den Reformationskirchen . . . . . 218—246
§ 47. Die sächsische Reformation . . . . . 219—236

Seite

§ 48. Die schweizerische Reformation . . . . . 236—239
§ 49. Die englische Reformation . . . . . 239—241
§ 50. Die Pseudo-Reformation . . . . . 241—246

Kap. IX. Die Frömmigkeit im Zeitalter der Orthodoxie . . . . . 246—256
§ 51. Die lutherische und reformierte Kirche . . . . . 246—253
§ 52. Die englische Kirche . . . . . 253—256

Kap. X. Die Frömmigkeit des Pietismus . . . . . 257—279
§ 53. Der Pietismus Speners . . . . . 257—261
§ 54. A. H. Francke . . . . . 261—263
§ 55. Zinzendorf und die Brüdergemeinde . . . . . 263—266
§ 56. Der württembergische Pietismus . . . . . 266—268
§ 57. Enthusiastische Erscheinungen . . . . . 268—274
§ 58. Der englische Pietismus . . . . . 274—279

Kap. XI. Die Frömmigkeit in der Aufklärungszeit . 279—295
§ 59. Charakteristik der Aufklärung; England, Holland . . . 279—283
§ 60. Die Aufklärung in Frankreich . . . . . 283—285
§ 61. Die philosophische Aufklärung in Deutschland . . . . 285—293
§ 62. Die theologische Aufklärung in Deutschland . . . . 293—295

Kap. XII. Die Frömmigkeit in der Neuzeit . . . . 296—330
§ 63. Allgemeiner Überblick . . . . . 296—297
§ 64. Das deutsche Geistesleben in Philosophie und Poesie . 297—310
§ 65. Die Frömmigkeit in der Theologie . . . . . 310—321
§ 66. Die Frömmigkeit im kirchlichen Leben . . . . . 321—328
§ 67. Staat und Kirche . . . . . 328—330
Schluß. § 68. Die Aufgabe unserer Zeit . . . . . 330—336

Einleitung.

§ 1. Gegenstand der Untersuchung.

Dav. Fr. Strauß hat in seinem bekannten Buche „Der alte und der neue Glaube" (1872) seiner Zeit die Frage vorgelegt: „Sind wir noch Christen?" Er hat diese Frage mit einem runden Nein beantwortet, indem er darauf hinwies, daß die moderne naturwissenschaftlich-mechanische Weltanschauung eine ganz andere sei, als diejenige, welche dem christlichen Dogma zu Grunde liege.

Mag nun Strauß mit dieser Antwort für sich und alle seine materialistisch und pantheistisch gerichteten Gesinnungsgenossen im Rechte gewesen sein und noch sein, so haben doch die seither verflossenen 25 Jahre gezeigt, daß das deutsche Volk dem Christentum den Rücken noch nicht gekehrt hat. Mögen auch weite Kreise unseres Volkes dem Christentum sehr kühl, ja teilweise feindlich gegenüberstehen (Sozialdemokratie!), mag auch Materialismus und Pantheismus weit um sich gegriffen haben, so hat doch die ganze Hochflut von sog. Aufklärung, die sich in den letzten zwei Jahrhunderten über unser Volk ergossen hat, es dem Christentum im großen ganzen noch nicht entfremden können. Ist der religiöse Sinn in weiten Kreisen gesunken, so hat er dagegen in anderen Kreisen eine wesentliche Kräftigung erfahren. Überblicken wir die religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts, so zeigt sich die erfreuliche Erscheinung, daß der religiöse Sinn und das religiöse Leben von einem anfänglichen Tiefpunkt aus sich zu einer erfreulichen Lebendigkeit entwickelt hat.

Bei näherem Zusehen freilich zeigen sich in dem religiösen Leben unserer Tage zumal unter der evangelischen Christenheit manche dunkle Punkte, die uns mit gerechter Besorgnis erfüllen müssen. Wir rechnen zu diesen dunkeln Punkten, von dem oben Angeführten abgesehen, ins-

besondere den Mangel an Verständnis für das Wesen des Christentums und, was damit zusammenhängt, den Mangel an Unterscheidungsgabe, die weitverbreitete Urteilslosigkeit in Wertung religiöser Erscheinungen, die religiöse Zerfahrenheit und den immer weiter um sich greifenden Synkretismus. Wie zeigt sich diese Zerfahrenheit z. B. in den theologischen Parteikämpfen unserer Tage, wobei die eine Richtung dieses, die andere jenes für das wahre, echte Christentum ausgibt!

Wie viele werden bei den dabei zu Tage tretenden Differenzen in ihrem Glauben verwirrt und erschüttert, so daß sie, was unter anderen ein Schrempf offen proklamiert hat „man könne nicht wissen, was eigentlich evangelischer Glaube sei" (Rede an die Studenten der Theologie, 1893, S. 12) für bare Münze annehmen.

Dazu kommt die weitverbreitete Indifferenz gegenüber der Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen. Lebte der einzelne in früheren Zeiten seines Glaubens ohne von anderen Kirchen oder Religionen viel zu sehen oder zu hören, so hat sich das in unserer Zeit der Freizügigkeit und des Verkehrs wesentlich geändert. Jedem einzelnen tritt die Mannigfaltigkeit der religiösen Gestaltungen vor die Augen und legt ihm die Frage nahe „was ist Wahrheit?" Und wie fällt die Antwort auf diese Frage meist aus? Ist es nicht so, daß viele, besonders evangelische Christen (mögen sie teilweise auch nur äußerlich ihrer Kirche angehören) die Ansicht vertreten, im Grunde sei kein wesentlicher Unterschied zwischen den verschiedenen Konfessionen und Glaubensweisen?

Es gilt geradezu als ein Zeichen nicht bloß von weltmännischer Klugheit, sondern sogar von christlicher Liebe und Weitherzigkeit, in Glaubenssachen möglichst weitherzig und „tolerant" zu sein und möglichst alles als wahr gelten zu lassen. Diese Weitherzigkeit scheint in unserer Zeit insbesondere gefordert zu sein durch die Parität des modernen Staates, der den verschiedensten Glaubensbekenntnissen freie Religionsübung einräumt und die staatsbürgerlichen Rechte vom Bekenntnis unabhängig gemacht hat. Je aufgeklärter daher heutzutage einer sein will, desto mehr meint er seine Aufgeklärtheit damit dokumentieren zu müssen, daß er sich über die alten „Vorurteile" erhebt und alle religiösen Erscheinungen gleich wertet.

Ja die Höhe der Betrachtung geht schließlich soweit, daß man sämtliche Religionen für gleichwahr erklärt und etwa mit Schiller sagt: „Welche Religion ich bekenne? — Keine von allen, die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion."

Unter der Hülle aller Religionen soll demnach erst die wahre Religion zu finden sein, und Aufgabe der Wissenschaft wäre es wohl, aus sämtlichen Religionen die wahre Religion herauszudestillieren. Insbesondere in der von evangelischer Seite hauptsächlich kultivierten Religionswissenschaft und Religionsphilosophie finden wir diesen Standpunkt vertreten. So erfreulich der Eifer in der Erforschung fremder Religionen ist, so bedenklich und bedauerlich ist es, daß die Religionswissenschaft in der Regel von dem Grundsatz auszugehen pflegt, alle die verschiedenen Religionen seien ihrem innersten Wesen nach gleich, nur daß sie zu einander in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen oder als Glieder einer Stufenreihe der Entwickelung zu betrachten seien.

Bei Religionsphilosophen, die von positivistisch-materialistischen oder pantheistisch-evolutionistischen Voraussetzungen ausgehen, kann man sich ja freilich über solche Ansichten nicht wundern.

Sieht man genauer zu, woher dieser religiöse Indifferentismus stammt, so werden wir sagen müssen, unsere evangelische Kirche hat hier noch unter den Nachwirkungen der Aufklärungszeit zu leiden. Auch ein Lessing, obgleich selbst ein Feind der platten Aufklärung, hat solchen Gedanken Vorschub geleistet durch seinen „Nathan den Weisen". Denn wenn auch unter den drei Religionen, Christentum, Judentum und Islam eine die wahre ist, so weiß man doch nicht, welche es ist, weil dieselben als monotheistische Religionen einander zum Verwechseln gleich sehen sollen.

So gilt es denn in der Wissenschaft heutzutage von vornherein für ein Zeichen von Beschränktheit, wenn man behauptet, das Christentum sei die allein wahre und allein seligmachende Religion. Die Wissenschaft, heißt es, müsse, wenn man anders die Wahrheit erkennen wolle, voraussetzungslos und vorurteilsfrei zu Werke gehen. Selbstredend muß es auf diesem Standpunkte auch als eine Thorheit und Anmaßung erscheinen, daß die Christenheit ihren Glauben unter den Andersgläubigen auszubreiten sucht, daß sie Heidenmission treibt. Höchstens unter dem Gesichtspunkt läßt man die Mission noch einigermaßen ankommen, daß sie Kultur und Zivilisation unter rohen und wilden Völkern verbreite.

Zu diesen Erscheinungen gesellt sich die weitere, daß ab und zu gewisse Kreise, auch religiös-interessierte, sich von der Kirche loslösen, sich ein Christentum nach ihrem Geschmack zurechtstutzen und sich mit demselben neben der Kirche anbauen. Es sei an die Gesellschaft für ethische Kultur und mancherlei theosophische Gesellschaften erinnert.

Es gilt ja auch von der Aufklärungszeit her als ein Vorrecht des an keine äußere Autorität gebundenen Protestanten, aus dem christlichen Glauben sich herauszunehmen, was man will, und dies für das wahre Christentum auszugeben.

Diese Erscheinungen sind bedenkliche Zeichen in dem religiösen Leben unserer Zeit. Der Indifferentismus ist der Tod aller wahren, überzeugten Frömmigkeit; denn ein Glaube, der seiner Sache nicht gewiß ist, ist kein wahrer Glaube mehr. Dieser Indifferentismus zeitigt dann jene traurige, gerade bei Angehörigen der evangelischen Kirche sich oft findende Charakterlosigkeit, die nur noch äußerlich die Gebräuche der Kirche mitmacht. Solche Charakterlosigkeit trägt dann gegebenenfalls auch kein Bedenken, die eigene Kirche geringschätzig zu behandeln, während man vor der katholischen Kirche sich demütig beugt und ihr Weihrauch streut. Insbesondere für die evangelische Kirche scheint uns dieser Stand der Dinge gefährlich zu sein. Für die katholische Kirche kommt ja diese Religionsmengerei weniger in Betracht. Denn die Angehörigen dieser Kirche sind von Kindheit an mit dem Bewußtsein durchtränkt, daß ihre Kirche unfehlbar sei, sie sind von Anfang an gewöhnt, in Glaubenssachen dem „heiligen Vater in Rom“ mit Verzicht auf eigenes Denken blindlings sich zu unterwerfen und auf die Angehörigen anderer Kirchen als auf Ketzer und Ungläubige herabzusehen, so daß ein römischer Katholik kaum imstande sein wird, wenigstens solange er in der That ein Katholik ist, fremde Konfessionen und Religionen unbefangen zu würdigen. Anders bei der evangelischen Kirche, die keinen so festgefügten Bau, wie die römische darstellt.

Würde der Indifferentismus und die Unsicherheit auf religiösem Gebiete noch weiter um sich greifen, so müßte das notwendig mit der Zeit unsere Kirche dem Zerfall entgegenführen. Und wem dieser Zerfall zu gut käme, das läßt sich unter den gegenwärtigen Verhältnissen leicht denken. Niemand anders als der römischen Kirche. Unser Volk würde wieder in die traurigste Geistesknechtschaft und Abhängigkeit von Rom geraten und in seiner Entwickelung wieder um Jahrhunderte zurückgeworfen werden.

Es legt sich uns daher die Aufgabe nahe, das Wesen der christlichen Religion zu untersuchen, um zu einem richtigen Verständnis des Christentums als der absoluten Religion zu gelangen. Anderseits müssen aber auch die außerchristlichen Religionen einer eingehenden Prüfung unterzogen und die ihnen immanenten Gesetze herausgestellt werden. Ist es gelungen, das Wesen dieser Religionen zu bestimmen, so wird sich von hier aus uns eine neue Perspektive

eröffnen. Es wird sich uns die Möglichkeit ergeben, in die Entwickelung der christlichen Kirche einen Einblick zu gewinnen und auch die in unserer Zeit vorhandenen religiösen Erscheinungen richtig zu würdigen.

Im Nachfolgenden soll der Versuch gemacht werden, diese Aufgabe zu lösen.

Das Unternehmen ist freilich ein großes. Allein es ist unseres Erachtens notwendig, wenn man zu einer richtigen Erkenntnis und Wertung der religiösen Erscheinungen gelangen will, daß man die Grenzen der Betrachtung möglichst weit steckt. Gelingt es, nachzuweisen, daß ein Prinzip oder möglichst wenige Prinzipien in einem weiten Umkreis herrschen, so ist die denkbar größte Sicherheit gewonnen, daß die diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze richtig erkannt sind. Denn gegenüber der Vielheit der Erscheinungen ist es ja das Bestreben des denkenden Geistes, die denselben immanenten Gesetze aufzusuchen und aufzuzeigen. Wie die Naturwissenschaft und die Geisteswissenschaften sich zum Ziele setzen, die in der Natur und im menschlichen Geistesleben herrschenden Gesetze zu ergründen und darzustellen, so ist es Aufgabe der Religionswissenschaft, näher der Religionsphilosophie, die den religiösen Phänomenen zu Grunde liegenden Gesetze zu erforschen.

§ 2. Ausgangspunkt für die Untersuchung.

Wir beginnen nunmehr, um einen richtigen Einblick in das Wesen der Religionen zu erhalten, damit, daß wir zuerst untersuchen, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit besteht.

Die moderne Religionsphilosophie freilich schlägt einen anderen Weg ein. Ausgehend von der Voraussetzung, daß alle Religionen ihrem innersten Wesen nach gleich seien, stellt sie zuerst einen allgemeinen Begriff von Religion auf und geht dann erst auf die einzelnen Religionen ein. Auf diese Weise sind schon die mannigfaltigsten Definitionen des allgemein menschlichen Phänomens der Religion geliefert worden. Dieser Weg wird für den allein wissenschaftlichen ausgegeben. Denn die Wissenschaft, heißt es, müsse unabhängig von Voraussetzungen irgend welcher Art an ihr Werk gehen und unbefangen das Wesen der Dinge erforschen.

Eigentümlich ist es freilich, daß dann doch diese Religionsphilosophie mit soviel unberechtigten Voraussetzungen an ihr Werk geht. Oder was ist es anders als eine unberechtigte Voraussetzung, wenn auf jener Seite von vornherein behauptet wird, das Christentum sei

den anderen Religionen bluts- und stammverwandt? Was gibt ein Recht, den Anspruch des Christentums, auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung zu beruhen und die allein wahre Religion zu sein, zu negieren?

Heißt es nicht den Thatsachen Gewalt angethan, wenn man einfach Jesum Christum, der sich offen und unzweideutig als den Sohn des lebendigen Gottes bezeugt hat, zu einem bloßen Menschen degradieren und mit Religionsstiftern, wie Buddha, Mohammed u. a. in eine Linie stellen will? Schon ein Blick auf die Früchte, die das Christentum und die die außerchristlichen Religionen gebracht haben, sollte solche Annahme verbieten. Und heißt es denn, angesichts der christlichen Mission und ihrer Erfolge, nicht die Augen vor sicheren Thatsachen verschließen, wenn man behaupten will, Christentum und afrikanisches oder indisches Heidentum seien einander gleichartig? Eine solche prätendierte Voraussetzungslosigkeit ist zudem im Grunde unmöglich. Denn jene Definitionen von Religion, stammen sie nicht in der Regel aus dem bewußt oder unbewußt christlichen Denken des Philosophen, wird der Begriff von Religion nicht meist eben dem Christentum entnommen und auf andere Religionen übertragen?

So nehmen wir denn unseren Ausgang vom Christentum aus, das den Anspruch erhebt, die allein wahre Religion, nicht bloß unter seinesgleichen die höchste zu sein, davon überzeugt, daß diese Voraussetzung zum mindesten ebenso berechtigt ist, als die entgegengesetzte. Daß diese Voraussetzung die richtige ist, muß freilich durch die nachfolgende Untersuchung bewiesen werden, auch wird sich dieselbe dadurch bewähren, daß es gelingen wird, auf diesem Wege einen tieferen Einblick in das Wesen der Religion zu gewinnen und allgemeinere Prinzipien aufzufinden als auf dem entgegengesetzten. Wir verzichten darauf, zur Erhärtung des Gesagten noch auf die durchaus geistig-sittliche Art und den edlen Charakter des Christentums, wie er bei einem Vergleich mit anderen Religionen hervortritt, sowie auf den Charakter des Begründers unserer Religion besonders zu verweisen.

Gehen wir nunmehr daran, das Wesen des Christentums genauer zu untersuchen, so erhebt sich zunächst die Frage, wo finden wir die christliche Religion in ihrer eigentlichen reinen Gestalt.

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht unwichtig. Denn nicht selten kommt es vor, daß bei Beurteilung des Christentums die kirchengeschichtlichen Ausprägungen der christlichen Religion für das Christentum genommen und so die Sache selbst mit temporären Erscheinungsformeln verwechselt wird. Eine beliebte Unterschiebung ist so z. B. die Substituierung des Katholizismus an die Stelle des Christen-

tums. Auf diese Weise fällt es in der Regel nicht schwer, wenn man das Christentum verächtlich machen oder mit anderen Religionen auf eine Linie stellen will, Anklagen in Menge gegen dasselbe zu erheben. Allein es ist doch ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß man für Entstellungen, die an einer Sache vorgenommen werden, die Sache selbst nicht verantwortlich machen kann und daß der Mißbrauch, der mit einer Sache getrieben wird, über den Wert oder Unwert derselben noch nicht entscheidet.

Wollen wir sehen, worin das Wesen des Christentums besteht, so müssen wir uns an seinen Ursprung halten. Denn gerade bei religiösen Erscheinungen ist es eine allgemeine Wahrnehmung, daß sie in ihren Ursprüngen sich am reinsten und unverfälschtesten darstellen. So können wir das Wesen des Christentums nur dann richtig erkennen, wenn wir uns an die im Neuen Testament zusammengestellten Schriften, die authentischen Urkunden der christlichen Religion, halten.[1]) In diesen Schriften sind nach der durch die geschichtliche Forschung bestätigten Überzeugung der christlichen Kirche die zuverlässigen Quellen der christlichen Wahrheit vorhanden.

Wir beabsichtigen aber nicht, die christliche Glaubenslehre und die Vorstellungen der heidnischen Religionen in ihrem ganzen Umfang darzulegen. Es würde das teilweise wenig zur Sache austragen. Unsere Absicht ist vielmehr vornehmlich zu zeigen, welches das Wesen der Frömmigkeit bei den verschiedenen Religionen ist. Kuenen (Volksreligion und Weltreligion 1883, S. 282) sagt richtig: „Aus vielen Gründen kann man jene Ansicht (daß die Lehre von Gott der Kern einer jeden Religion sei und ihren Charakter bestimme) nicht als Regel gelten lassen. Ist auch die theologische Überzeugung nichts weniger als gleichgültig, so kommt es doch in der Religion noch mehr auf die Stimmung des Gemüts, auf die Gesinnung, auf die Heiligung des Herzens und Lebens an."

Zwar sind bei Vergleichung der verschiedenen Religionen die Glaubensvorstellungen, die Dogmen keineswegs nebensächlich; allein wenn wir den Hauptnachdruck auf die subjektive Seite der Religion legen, so wird uns das einen tieferen Einblick in das eigentliche Leben der Religion gewähren, und was von den religiösen Glaubenssätzen in der Frömmigkeit wirklich lebendig ist, wird auf diese Weise von selbst in den Gesichtskreis unserer Betrachtung fallen.

---

[1]) Vgl. Haug, Die Autorität der heil. Schrift und die Kritik, nach der Schrift und den Aussprüchen Luthers. 1891.

I. Hauptteil.

Das Wesen der christlichen und heidnischen Frömmigkeit.

Kap. I.

Das Wesen der christlichen Frömmigkeit.

Im Neuen Testamente unterscheidet die biblische Theologie[1]) mit Recht verschiedene Lehrweisen, die Lehrweise Jesu Christi, wie sie in den synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas) enthalten ist, die Lehrweise des Apostel Paulus, Johannes und Petrus. Von manchen Theologen ist der Unterschied zwischen diesen Lehrweisen schon als ein ganz fundamentaler hingestellt worden, aber eine unbefangene Würdigung derselben wird uns zeigen, daß bei allem Unterschied in der Darstellung doch das Wesen der christlichen Frömmigkeit in allen der Hauptsache nach übereinstimmend gezeichnet wird.

§ 3. Christliche Frömmigkeit nach den synoptischen Evangelien.

In den synoptischen Evangelien tritt uns vor allem die Person Jesu Christi, des Anfängers und Vollenders unseres Glaubens, vor Augen, wie er durch Wort und That das Reich Gottes begründet. Das Himmelreich oder Gottesreich ist von Anfang an der Gegenstand seiner Verkündigung. Nicht ein irdisch-nationales Reich mit sinnlichen Gütern soll also dieses Reich sein, sondern ein geistig-universales mit geistlichen Gütern. Nicht wesentlich eschatologisch, wie Neuere meinen, hat Jesus das Gottesreich gemeint, sondern als ein Reich, das in dieser Weltperiode in den Herzen der Gläubigen real da sei (Luk. 17, 20), das aber seine eigentliche äußere Vollendung erst

[1]) Vergl. zu dem Folgenden B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. Test.

am Ende der Tage finde (Mark. 4, 26 ff.). Das Reich Gottes ist ein Gut für die Menschen und zwar das höchste Gut (Matth. 13, 44 ff.). Die Botschaft von dem Reiche ist eine Freudenbotschaft; reiche Gaben und Güter werden in demselben von Gott den Menschen dargeboten, wie bei einem Hochzeitsmahl, das ein König seinem Sohn bereitete (Matth. 22, 1 ff.; 9, 15). So will also die Predigt von dem Gottesreich besagen, daß Gott, der himmlische König, mit seinen Unterthanen in ein neues (nicht erzwungenes, sondern freiwilliges, nicht von den Menschen erst zu erfindendes und zu bewerkstelligendes, sondern von Gott aus freiem Willen dargebotenes und ermöglichtes) Gemeinschaftsverhältnis durch Vermittelung seines Sohnes Jesu Christi getreten sei. Vermittler dieses Gemeinschaftsverhältnisses ist Jesus als der alleinige Offenbarer des Vaters (Matth. 11, 27), als der Verkündiger der gnädigen Liebesgesinnung Gottes gegenüber den Sündern, der anstatt nach ihren Sünden mit ihnen zu handeln, ihnen dieselben in Gnaden erlassen will (Luk. 15). In seinem Wort wie in seinem Wandel stellt Jesus als der Erfüller des göttlichen Willens die väterliche Liebe Gottes dar, die alle und zwar gerade auch die Verlorenen aus dem Verderben erretten und zur seligen Gemeinschaft mit Gott führen will (Matth. 9, 13; 18, 11). In diesem Gottesreiche verheißt Jesus den Gläubigen Ruhe und Erquickung für ihre Seelen (Matth. 11, 29), Sättigung mit Gerechtigkeit und überhaupt mit geistigen Gütern.

Das Reich Gottes ist also nicht in erster Linie ein neues Lebensideal, eine neue Sittlichkeit (das ist wohl als Konsequenz darin eingeschlossen), sondern es ist die neue durch Jesum Christum vermittelte, auf Gottes Gnade beruhende Gemeinschaft des himmlischen Vaters mit den bußfertigen und gläubigen Sündern.

Freilich war sich Jesus dessen wohl bewußt, daß zur Begründung dieses Gottesreiches, zur Beschaffung der Heilsgüter desselben noch ganz besonders die Hingabe seines Lebens in den Tod notwendig sei. Ausdrücklich hat Jesus die Beschaffung der Sündenvergebung an sein Leiden und Sterben geknüpft (Matth. 20, 28; 26, 28). Wäre sein Tod nicht zur Beschaffung des Heiles notwendig gewesen, so wäre es offenbar Jesu Pflicht gewesen, dem Tode möglichst lange oder ganz aus dem Wege zu gehen. Aber er selbst geht nach kurzer Wirksamkeit freiwillig in sein Leiden und Sterben hinein, eben, weil er sich bewußt ist, daß seinem Tode eine besondere Heilsbedeutung zukommt. In seinem Bewußtsein muß seine Hingabe in den Tod vor allem eine Beziehung auf Gott gehabt haben.

Jesus Christus ist also nicht bloß vorübergehend der Anfänger dieses neuen Gemeinschaftsverhältnisses Gottes mit den Menschen, sondern er ist bleibend der Mittler desselben als der Offenbarer Gottes an die Menschen und als der Versöhner Gottes mit den Menschen. Beides ist er als der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16 f. u. a.). Ohne wirkliche und wahrhaftige Gottessohnschaft Christi hätte es auch kein Gottesreich, keine wirkliche Gemeinschaft Gottes mit den Menschen geben können. In Jesu sehen wir, wie der Sohn mit dem Vater in der innigsten Gemeinschaft steht, in einer Gemeinschaft, die ihren Grund nur in der wirklichen Gottheit Christi haben kann. Seine Gottessohnschaft ist für den synoptischen Christus wenigstens nicht etwas erst im Laufe der Entwickelung Gefundenes oder Erworbenes, sondern etwas in seinem innersten Wesen, in seiner Natur Begründetes. Wie könnte er sich sonst mit dem Vater in engste Beziehung stellen, wie könnte er verlangen, daß man an seine Person glaube, ihm nachfolge, um seinetwillen alles leide und dulde und die Gemeinschaft mit ihm für das höchste Gut achte?

Voraussetzung bei der Predigt vom Gottesreich ist bei Jesu durchweg, daß die Menschen ohne Ausnahme Sünder und durch die Sünde von Gott geschieden sind, daß sie keine Gemeinschaft mit Gott haben noch von sich aus zu derselben gelangen können. Alle Menschen ohne Ausnahme fordert er auf, Buße zu thun (Matth. 4, 17). Diejenigen, die sich selbst für gerecht halten, behandelt er ironisch (Matth. 9, 12 f.) und deckt die unter der Hülle anscheinend guter Werke verborgene Verderbtheit des Herzens auf (Matth. 6, 1 ff.). Jesus vergleicht die Menschen mit faulen Bäumen, die so, wie sie sind, keine guten Früchte tragen können (Matth. 7, 16 ff.; 12, 33). Er setzt also voraus, daß alle Menschen von Natur verderbt und untüchtig zum Guten sind. Die Sünde kommt aus dem Innersten des Menschen, aus seinem Herzen hervor und äußert sich in Gedanken, Worten und Werken (Matth. 7, 17; 12, 34; 15, 18 f.). Die ganze Welt steht unter der Macht der Sünde, sie ist voll von Ärgernissen (18, 7), ja sie steht selbst unter der Herrschaft des Bösen, des Teufels (12, 26). Alle Menschen sind darum dem heiligen Gott gegenüber in schwerer Verschuldung und seinem gerechten Gericht verfallen (Matth. 18, 1 ff.); sie müßten verloren gehen, wenn sich nicht Gott ihrer annehmen würde (Luk. 15).

Worin besteht demnach die christliche Frömmigkeit nach der Verkündigung Jesu Christi?

Ihr Anfang ist die gläubige Annahme des Wortes und damit auch der Person Jesu Christi (Matth. 13, 23; 5, 11). Dieser Glaube schließt in sich eine demütige Unterordnung unter Jesum und sein Wort, ein gehorsames Eingehen auf den in demselben geoffenbarten Heilsweg, ein Lernen von Jesu, dem alleinigen Meister und Herrn (11, 29; 23, 8). Zu einer solch gläubigen Annahme Jesu ist erforderlich, daß man seine geistige Armut erkennt, nach Gerechtigkeit hungert und dürstet und Leid über seine Sünden trägt. Solche Erkenntnis kann schon durch die alttestamentliche Gottesoffenbarung im Herzen gewirkt worden sein, besonders aber kann sie durch den Eindruck der Worte und des Wandels Jesu geweckt werden. Solchen kann Heil widerfahren (Matth. 5, 3 ff.; Luk. 19, 9), solche Leute erhalten dann von Gott Vergebung ihrer Sünden (Matth. 18, 1 ff.), und werden durch Jesum, durch sein Wort (9, 2; Luk. 23, 43) und durch seine Liebe, der gnädigen Gesinnung Gottes gegen sie vergewissert, so daß sie Ruhe in ihrem Herzen haben und der göttlichen Gnade sich getrösten können. Eben damit ist nun der Sünder in ein neues Verhältnis zu Gott gekommen auf Grund dessen, was Gott an ihm gethan hat. Gott ist nun der Vater der Gläubigen (5, 45, 48; 6, 1 ff.) und sie sind seine Kinder und Söhne (6, 26; 7, 11; Luk. 15, 24). Solche Jünger Jesu dürfen Gott als ihren Vater anrufen (6, 9) und sich seiner besonderen Liebe und Fürsorge getrösten.

Mit diesem Eintritt in ein neues Verhältnis zu Gott hat sich nun aber auch im Menschen selbst eine gänzliche Umwandlung vollzogen. Ein Kind des himmlischen Vaters geworden trachtet er vor allem danach, vollkommen zu werden, gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist. Das Kind thut den Willen seines himmlischen Vaters, es ahmt Gottes Thun nach (5, 45; 7, 21); der Jünger folgt dem Meister auf dem schmalen Weg, der zum Leben führt (6, 13). Aus dem faulen Baum ist ein guter Baum geworden, der gute Früchte bringt (7, 17 f.; 12, 33; 23, 26). Selbstverleugnung und ernstlicher Kampf gegen die Sünde sind freilich notwendig (5, 29 f.; 16, 24), aber Christi Joch ist dennoch sanft und seine Last ist leicht. Der Christ wandelt nun im Lichte in wahrer Liebe Gottes und des Nächsten. Die christlichen Tugenden der Barmherzigkeit, Sanftmut, Duldsamkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Wahrhaftigkeit, in welchen sich das neue Lebensprinzip, das ihn durchdrungen hat, zeigt (13, 31), erweist der Jünger Jesu in seinem Berufe. Nicht Askese, nicht Ehelosigkeit verlangt Jesus von den Seinigen (9, 14 ff.; 19, 1 ff.), sondern Nachfolge in dem Stand oder Beruf, in welchem ein jeder ist. Daß

Jesus den irdischen Beruf hochschätzt, geht auch daraus hervor, daß er seine Gleichnisse vielfach dem irdischen Berufsleben entnimmt. Bei alledem bleibt der Jünger Jesu demütig. Er bleibt sich bewußt, daß er hienieden nicht vollkommen ist, sondern immer um Vergebung seiner Schulden zu beten hat. Er bildet sich nicht ein, daß er mit dem Trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit sich ein besonderes Verdienst erworben habe, sondern spricht: „Ich bin ein unnützer Knecht, ich habe gethan, was ich zu thun schuldig war" (Luk. 17, 10). Dies bewahrt ihn vor eitler Selbstüberhebung und Selbstgerechtigkeit, die meint, mit eigenen Werken die Sünden büßen und das ewige Leben verdienen zu können, vor jener Lohnsucht, die am Ende noch einen Lohn als ihr gutes Recht von Gott beanspruchen zu können wähnt. Aber dennoch gibt Gott den Seinigen ein Mahl an seinem Tage, einen reichen Gnadenlohn: das ewige Leben. Auch die Reichsvollendung ist ein Gnadenwerk Gottes zum Besten der Seinigen gethan und ausgerichtet. Bis dahin aber läßt Gott in dieser Zeit Weizen und Unkraut miteinander wachsen und auch die Seinigen haben in Geduld zu warten, bis Gottes Zeit und Stunde kommt. Ihre Hoffnung ist, daß Gott seinen Sohn, der nach seiner Auferstehung zur Rechten des Vaters erhöht worden ist, wieder senden werde, die Toten aufzuerwecken, das Gericht zu üben und das Reich Gottes zur Vollendung zu führen.

Fassen wir nach dem Gesagten den Charakter der christlichen Frömmigkeit noch einmal zusammen, so haben wir zu unterscheiden einen objektiven Grund und eine subjektive Zuständlichkeit.

1. Nach ihrem objektiven Grunde beruht die christliche Frömmigkeit auf dem Thun Gottes, auf der durch Jesum Christum, als des Offenbarers und Versöhners Gottes, vermittelten Begründung des Gottesreiches d. h. darauf, daß Gott durch seinen Sohn mit der Menschheit in ein neues, auf Gnade beruhendes Gemeinschaftsverhältnis getreten ist, auf Grund dessen er immerdar die an Jesum Christum Gläubigen in dieses Reich aufnehmen will.

Es ist also ein überweltliches und ein geschichtliches Moment bei diesem Thun Gottes zu unterscheiden.

2. Subjektiv betrachtet ist die christliche Frömmigkeit kindliches Gemeinschaftsverhältnis der an den Sohn Gottes Gläubigen mit dem unsichtbaren heiligen Gott, als ihrem gnädigen Gott und Vater durch bußfertige, gläubige Annahme des in Jesu Christo geschenkten Heils, d. h. der göttlichen Offenbarung und Sündenvergebung.

§ 4. Christliche Frömmigkeit nach dem paulinischen Evangelium.

Gehen wir nun dazu über das Wesen der christlichen Frömmigkeit nach dem apostolischen Zeugnis darzustellen, so ist zum voraus darauf hinzuweisen, daß sich der Standpunkt der Apostel von dem in der Predigt Jesu vorausgesetzten insofern unterscheidet, als sie das ganze Leben Jesu, insbesondere seinen Tod, seine Auferstehung und Aufnahme in den Himmel und die dadurch bedingte Ausgießung des heiligen Geistes, des Prinzips alles wahren persönlichen Christentums, als eine vollendete Thatsache vor sich haben. Ihnen tritt darum die Person Jesu in den Vordergrund, so sehr, daß der Begriff des Reiches Gottes fast ganz verschwindet. Allein die Sache bleibt darum doch die gleiche. Das Reich Gottes, als gegenwärtiges, von Gott uns geschenktes, stellt sich ihnen mit Recht in der Person Jesu Christi dar.

Die Gedankenbildung des Apostels Paulus, wie sie uns in seinen Briefen vorliegt, darf als die früheste originale Gedankenbildung auf dem Boden des Christentums bezeichnet werden. Sie verleugnet freilich keineswegs ihre Verwandtschaft mit der des synoptischen Evangeliums.

Eine zentrale Stellung nimmt in derselben der Begriff der „Gerechtigkeit" ein. Der Gerechtigkeit hatte das Volk Israel nachgetrachtet; durch eifrige Gesetzeserfüllung hat es vor Gottes Angesicht als ein gerechtes Volk sich darstellen und Gottes Wohlgefallen verdienen wollen (Röm. 9, 31; 10, 2). Auch Paulus hatte vor seiner Bekehrung durch strenge und eifrige Beobachtung des Gesetzes und der pharisäischen Satzungen, sich vor Gott unsträflich darstellen wollen (Phil. 3, 6 ff.). Aber die Nichtigkeit dieser eigenen Gerechtigkeit war ihm aufgegangen, als es Gott gefiel, seinen Sohn an ihm zu offenbaren (Gal. 1, 15). Wie er Jesum sah, den er in seiner Gemeinde verfolgt hatte, da ward es ihm klar, daß der Gesetzeseifer, der eben Jesum ans Kreuz gebracht hatte, ein verkehrter Eifer sei, daß der Weg zu Gott nicht durchs Gesetz, sondern durch Jesum, den erhöhten Sohn Gottes, gehe. Warum der Mensch durch eigene Gerechtigkeit niemals vor Gott bestehen könne, das ging ihm im Zusammenhang mit früheren Erfahrungen immer klarer auf.

Gerecht werden vor Gott und Gottes Wohlgefallen durch eigenes Thun sich zu erwerben, vermag der Mensch nicht, weil alle Menschen ohne Unterschied, die Juden sowohl wie die Heiden, Sünder sind (Röm. 1, 16 bis 3, 23; 5, 12; Gal. 3, 10 und 22). Sind die

Juden auch frei von den Greueln des Heidentums, haben sie auch das Gesetz Gottes, was ein großer Vorzug ist (Röm. 2, 17; 3, 9), so halten sie es nicht, wie die Schrift und die Erfahrung es bezeugt. Der tiefere Grund dieser Allgemeinheit der Sünde liegt in der fleischlichen Natur des empirischen Menschen d. h. nicht darin, daß der Mensch ein kreatürliches Dasein in Leib und Seele hat, sondern darin, daß dieses sinnlich-natürliche Wesen des Menschen ganz von der Sünde mit Beschlag belegt und von ihr durchdrungen ist (Röm. 7, 14—21; 8, 5). So ist denn der natürliche Mensch unter die Sünde verkauft, ein Knecht seiner Lüste und Begierden. Der faule Baum bringt darum auch faule Früchte (Gal. 5, 19 ff. u. a.). Freilich der Mensch ist kein Teufel. Es ist in ihm auch eine bessere Seite, nach der er am Guten Wohlgefallen hat und nach der er gute Vorsätze faßt (Röm. 7, 12 ff.). Aber das Erkennen und Wissen thut's nicht. Es fehlt dem inwendigen Menschen gegenüber der in den Gliedern regierenden Sündenmacht an der Kraft, das Gute zu vollbringen. Durch die Sünde ist der Mensch von Gott geschieden. Da die Sünde Ungehorsam gegen Gott und seine Gebote ist, so ist sie eben damit auch Feindschaft wider Gott, Auflehnung gegen seinen heiligen Willen (Röm. 8, 7; Gal. 5, 17). So ist der natürliche Mensch von Gott ganz entfremdet, er vernimmt nichts vom Geiste Gottes (1. Kor. 2, 14), er ist in seinem Dichten eitel geworden, sein unverständiges Herz ist verfinstert worden (Röm. 1, 21), so daß er von dem wahren Gott nichts mehr weiß. Diese gegenwärtige Welt ist darum eine arge Welt (Gal. 1, 4; Phil. 2, 15), von der Sünde beherrscht, unter dem Zorne Gottes stehend (Röm. 3, 6 und 19; 1. Kor. 11, 32). Ihr geistlicher Beherrscher ist der Teufel, der in mancherlei Form und Gestalt seine Herrschaft ausübt (2. Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; 6, 12).

„Aus des Gesetzes Werken kann also kein Mensch gerechtfertiget werden" (Gal. 2, 16), das ist darum eine Grundsäule der paulinischen Theologie. Der Mensch kann also unmöglich durch eigenes Thun Gottes Wohlgefallen sich erwerben und in seine Gemeinschaft gelangen.

Darum hat Gott aus unergründlicher Liebe von sich aus den Weg zubereitet, daß die Menschen zur Gemeinschaft mit ihm gelangen können. Er, unser Erretter, will, daß alle Menschen gerettet werden und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1. Tim. 2, 3; 4, 10). Zu diesem Zweck hat Gott, als die Zeit erfüllet war, seinen eigenen Sohn, Jesum Christum, in die Welt gesandt (Gal. 4, 4 f.). Der Ge-

horsam gegen seinen himmlischen Vater und die Liebe zu der erlösungsbedürftigen Menschheit hat den Sohn Gottes, der zuvor in göttlicher Gestalt im Himmel war, zu seiner Selbsthingabe getrieben (Phil. 2, 6 ff.; 2. Kor. 5, 8 f.). Er ist ein Mensch geworden, wie wir (Röm. 8, 1 ff.), nur ohne Sünde (2. Kor. 5, 21). Den Höhepunkt der erlösenden Wirksamkeit Christi sieht der Apostel in Übereinstimmung mit den Worten Jesu in seiner Hingabe in den Tod. Jesus hat sich selbst für uns und zwar um der Sünde willen, an unserer Statt, in den Tod gegeben, um uns aus unserer Schuldverhaftung vor Gott loszukaufen (Gal. 1, 4; 2, 20; 3, 13; 2. Kor. 5, 14 ff.; Röm. 3, 4 und 5). Durch den Tod Christi ist nun Gott mit der Welt versöhnt (2. Kor. 5, 19 f.; Röm. 5, 10 f.), Christus in seinem Blute ist das Sühnmittel geworden, das Gott der Menschheit geschenkt hat, um die Sünden vergeben zu können (Röm. 3, 24 f.). Daß der Apostel in dem Tod Christi den Kernpunkt der evangelischen Verkündigung findet, sehen wir daraus, daß er sein Evangelium als „das Wort vom Kreuz" bezeichnet und nichts anderes wissen will, als Jesum Christum den Gekreuzigten (1. Kor. 1, 17 f.; 2, 2; Gal. 3, 1). Bestätigt ist die Gottessohnschaft Jesu und die sühnende Bedeutung seines Todes durch seine Auferstehung (Röm. 1, 4; 1. Kor. 15). Sodann ist Jesus erhöhet worden zur Rechten Gottes und von Gott eingesetzt worden zum Herrn über alles, zum göttlichen Weltherrscher, der den Heilsratschluß Gottes mit der Menschheit bis zum Ende hinauszuführen hat. Als solcher ist er nicht nur selbst vergeistigt, verklärt, sondern auch der Herr des Geistes, der lebenschaffende Geist (2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 15, 45).

Durch dieses Werk Christi ist nun ein neues Prinzip in die Menschheit eingetreten. Die Gnade Gottes, die durch Christum vermittelt ist, kann sich frei bethätigen. Aus lauterer, freier Gnade will Gott dem Sünder gegenüber seine Gnade walten lassen, indem er ihn, den bußfertigen und an Christum glaubenden, für gerecht erklärt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, die im Evangelium geoffenbart ist (Röm. 1, 17), daß Gott, anstatt die Gerechtigkeit als menschliche Leistung zu fordern, dieselbe als göttliches Geschenk, als freie Gabe der göttlichen Gnade anbietet und gibt (Röm. 3, 24; 5, 17; Eph. 2, 8 f.). Die Heilsgüter des Reiches Gottes sind also Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geist (Röm. 5, 14 und 17) oder Jesus Christus, der uns geworden ist Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung. Bei der christlichen Frömmigkeit nach ihrer objektiven Seite lautet also die Losung: „Alles von

Gott“ (1. Kor. 8, 6; 2. Kor. 5, 18). Sie hat ihren Grund nicht in sich selbst, sondern in dem Grund, der geleget ist, außer welchem kein anderer gelegt werden kann, in Christo Jesu (1. Kor. 3, 11), genauer in der durch Jesum Christum vermittelten göttlichen Gnade.

Nach ihrer subjektiven Seite besteht demnach die christliche Frömmigkeit in der gläubigen Annahme der durch Christum vermittelten Gnade Gottes. Dieser Glaube ist das gerade Gegenteil von jedem Thun (Röm. 9, 32; 10, 10). Glauben und Thun sind sich ausschließende Gegensätze (Gal. 3, 11 f.; 5, 4 f.; Röm. 10, 5 f.; 4, 13). Sowenig ist der Glaube eine menschliche Leistung, daß er vielmehr selbst ein Geschenk, eine Gnadenwirkung Gottes ist (1. Kor. 1, 27 f.; 8, 3; Phil. 1, 29; 2, 12 f.). Anderseits freilich ist der Glaube auch wieder die freieste und höchste Gehorsamsthat des Menschen, der demütig auf den von Gott geordneten Heilsweg eingeht (Röm. 10, 16 u. a.). Mit dem Glauben ist aufs engste die Buße verbunden. Denn was sollte einen Menschen treiben, die Gnade Gottes zu suchen, als das drückende Bewußtsein, mit Sünde und Sündenschuld behaftet zu sein.

Wer so bußfertig und gläubig an Jesum sich hält, der ist Gott wohlgefällig, dem rechnet Gott die Sünden nicht an aus lauter Gnade, er vergibt sie ihm (Röm. 3, 28; 4; Gal. 2 und 3). Durch die Rechtfertigung treten nun Gott und der Mensch in ein neues Verhältnis, in das Kindschaftsverhältnis (Röm. 5, 1 ff.; Gal. 4, 6 f.). Gott betrachtet die Gerechtfertigten als seine Kinder und liebt sie als seine Kinder, die Gläubigen dagegen dürfen sich der väterlichen Liebe Gottes gegen sie getrösten, sich Gottes als ihres Vaters rühmen (1. Kor. 6, 11; Röm. 1, 8; Gal. 4, 6); sie haben ein herzliches Vertrauen zu Gott und dürfen Gott als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15), umsomehr als Gott ihnen den heil. Geist gibt, der sie der Kindschaft Gottes vergewissert und versichert (Röm. 8, 15 f.; 2. Kor. 1, 22). So sind also die Gläubigen als Kinder Gottes unmittelbar ihres Heilsstandes in der Gemeinschaft mit Gott versichert (Röm. 8, 17; Gal. 4, 7). Sie stehen in Geistesgemeinschaft nicht bloß mit dem Vater, sondern auch mit dem erhöhten Christus durch den heil. Geist, der nicht bloß der Geist des Vaters, sondern auch der des Sohnes ist (Gal. 4, 6; 2. Kor. 3, 17; Röm. 8, 9; 1. Kor. 2, 16; Gal. 2, 20).

Diese Veränderung in dem Verhältnis zu Gott schließt nun zugleich eine innere, ethische Umwandlung in sich. Der Gläubige, der in Christi Tod hineingetauft und hineingepflanzt ist, kann nicht der

Sünde leben wollen, der er gestorben ist (Röm. 6, 1 ff.). Das Kind, das seinen himmlischen Vater liebt, fühlt sich getrieben, seinen Willen zu thun (Eph. 5, 1 f.). Der Christ, der den Geist Gottes und Christi hat, ist nicht mehr fleischlich, sondern geistlich gesinnt (Röm. 8, 9). Es geht also mit dem Gerechtfertigten eine völlige Umwandlung, eine innerliche Neuschöpfung vor sich unter dem Einfluß des heil. Geistes und des erhöhten Christus (2. Kor. 5, 14 ff.). Durch deren Einwirkung wird die Sündenmacht im Herzen gebrochen, die Sündenlust ausgetrieben, der ernstliche Wille, das Gute zu thun, geweckt und zum Wollen auch das Vollbringen geschenkt (Röm. 8, 2; 6, 14 ff.).

Nachdem nun so durch Gottes Gnade aus dem faulen Baum ein guter Baum geworden ist, kann derselbe gute Früchte bringen. Das ganze Leben des Christen ist eine gute Frucht, ein vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12, 1). Und zwar sollen die Christen diese Früchte des Glaubens bringen in dem Stande, in welchem sie berufen sind, im gewöhnlichen Leben (1. Kor. 7; Philem.; 1. Tim. 2, 15; Tit. 2 und 3). Sie sollen die Welt nicht verlassen, sondern in ihr sein ohne Tadel und lauter und als Gottes Kinder, sie sollen scheinen als Lichter in der Welt mitten unter dem unschlachtigen und verkehrten Geschlecht (Phil. 2, 15). Sie sind darum nicht mehr Sünder (Gal. 2, 17), sondern Heilige d. h. ein gottgeweihtes und Gott angehöriges Volk. Wohl sind sie auf Erden nicht vollkommen (Phil. 3, 12), sie haben immer wieder des Fleisches Geschäfte durch den Geist zu töten (Röm. 8, 13); allein es ist doch anstatt der Sünde der heil. Geist das bestimmende Prinzip in ihrem Leben und darum ist nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind (Röm. 8, 1).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so sehen wir, die christliche Frömmigkeit hat bei dem Apostel Paulus genau die gleichen Züge wie bei den Synoptikern, nur daß der Apostel im Kampf mit der judaistischen Irrlehre das Charakteristische derselben genau dialektisch zu vermitteln und zu entwickeln sich genötigt sah.

1. Nach ihrem objektiven Grunde beruht die christliche Frömmigkeit auf dem Thun Gottes, auf der durch Jesum Christum, den Sohn Gottes, uns vermittelten göttlichen Gnade, vermöge welcher er den bußfertigen und gläubigen Sündern aus Gnaden ihre Sünden erlassen und sie in seine Gemeinschaft aufnehmen will.

2. Subjektiv betrachtet ist die christliche Frömmigkeit das kindliche Gemeinschaftsverhältnis der Gläubigen mit Gott auf Grund der Rechtfertigung des bußfertigen und gläubigen Sünders durch Gott.

§ 5. Christliche Frömmigkeit nach dem Johanneischen Evangelium.

Wollen wir die christliche Frömmigkeit nach dem johanneischen Evangelium darstellen, so empfiehlt es sich, mit dem Evangelium die johanneischen Briefe zusammenzunehmen, nicht als ob wir der Ansicht wären, daß wir in dem 4. Evangelium nicht eine ächte apostolische Überlieferung des Evangeliums vor uns hätten; allein dem Eindruck kann man sich bei unbefangener Untersuchung nicht entziehen, daß der Apostel Johannes das Evangelium ebenfalls auf selbständige Weise, besonders auch unter dem Eindruck der pauliniſchen Theologie verarbeitet und eigentümlich dargestellt hat. Die Schärfe der dialektischen Entwicklung, wie wir sie bei dem Apostel Paulus finden, tritt zurück, der Begriff der Rechtfertigung verschwindet. Insofern liegt eine nähere Verwandtschaft mit dem synoptischen Evangelium vor. Aber auch die Grundbegriffe der Synoptiker treffen wir nicht mehr; von dem Reiche Gottes ist kaum die Rede (3, 3 ff.; 18, 36). Neue Begriffe wie Licht, Leben, Wahrheit, die freilich auch in dem synoptischen und pauliniſchen Evangelium sich finden, treten in den Vordergrund und beherrschen die Darstellung. Vor allem aber tritt die Person Jesu Christi selbst, auf Grund einer reichen Lebenserfahrung in ihrer ganzen Fülle und Tiefe aufgefaßt, in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Nach ihrer objektiven Seite hat die christliche Frömmigkeit auch bei Johannes ihren Grund in Gottes Thun, der aus Liebe zu der Sünderwelt seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat (3, 16; I 4, 10). Ohne das wäre die Welt dem Verderben verfallen, denn sie ist von Gott getrennt. Alle Menschen sind Fleisch (3, 6), voll Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigen Wesens (I 2, 15), voll Selbstsucht und Eigenliebe (5, 44). Der Menschen Werke sind böse (7, 7), ja die ganze Welt liegt im Argen (I 5, 19), die Menschen sind Knechte der Sünde (8, 34). Eine solch gewaltige Macht in der Menschheit ist die Sünde aber deshalb, weil ihr Beherrscher der Teufel ist (8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die spezifischen Werke desselben sind Lüge und Mord. Daher ist die Menschheit in der Finsternis (1, 5), sie kennt den wahren Gott, den Schöpfer der Welt, nicht mehr (1, 10, 18; 5, 37), ist von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen, von dem Tode im weitesten Sinne des Wortes beherrscht (5, 24; 8, 12; 9, 5) und dem Zorne Gottes verfallen (3, 36).

Aus diesem Zustand die Welt zu erretten, ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, in die Welt gekommen.

Durch das ganze Evangelium zieht sich in ergreifender Weise das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft, in innigster Verbindung mit dem Zeugnis des Apostels von seinem Herrn und Meister. Jesus ist sich bewußt, in innigster Geistes- und Liebesgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater zu stehen (5, 17 ff.); bei aller Unterordnung unter den Vater bildet er eine unzertrennliche Einheit mit demselben (10, 30), eine Einheit, die unstreitig in der Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater begründet ist (1, 1 ff.). So hat der Sohn den tiefsten Einblick in des Vaters Wesen und Willen und sein Lebenswerk besteht darin, allezeit den Willen seines himmlischen Vaters zu thun (4, 34; 5, 19; 6, 38).

Als dieser Sohn Gottes nun hat Jesus der Welt das Heil gebracht.

Für die in Finsternis versunkene Welt ist er das Licht der Welt (1, 4; 8, 12). Er hat den Menschen die wahre Erkenntnis Gottes vermittelt durch sein Wort (1, 18; 17, 6) und sein ganzes Dasein. Er ist das Wort und Ebenbild des unsichtbaren Gottes. So ist Jesus der alleinige Offenbarer Gottes, die Wahrheit im Vollsinn des Wortes (8, 40; 14, 6; 18, 37). Gott selbst tritt in Christo vor unsere Augen als Licht (I 1, 5), als geistiges persönliches Wesen (4, 24), als heiliger und gerechter Gott (17, 11 und 25), vor allem aber als unser gnädiger Gott und Vater, der die Liebe ist (I 4, 8). Jesus ist aber auch der Erretter der Welt geworden. Er hat den Fürsten der Welt, den Teufel, besiegt und ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (I 3, 8). In Jesu findet der Teufel keine Stätte seiner Herrschaft (14, 30 f.), Jesus gehört der vom Teufel beherrschten Welt schlechterdings nicht an (8, 23; 17, 14 ff.). Damit ist dieser Bann gebrochen und von diesem Punkt aus können nun die Werke des Teufels Schritt für Schritt zerstört werden. Dies geschieht schon durch die Gründung der Jüngergemeinde, voll und ganz aber erst durch den Tod Christi, durch welchen er als der Gerechte erwiesen wird. Dadurch wird Jesus unser Erretter, weil er sein Leben für die Sünden der Welt in den Tod gibt und so unsere Versöhnung mit Gott wird (1, 29; I 1, 7; 2, 1 f.). So hat uns Jesus die Gnade Gottes vermittelt, er ist selbst voller Gnade und Wahrheit (1, 14).

Dadurch ist Christus nun endlich das Leben der Welt geworden. Das Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater, aus Gott und in Gott, ist das höchste Heilsgut, das der Sohn zu bringen hat. Die Gemeinschaft mit dem Vater schließt aber auch die Gemeinschaft mit dem Sohne, mit dem verklärten und erhöhten Christus (6, 56; 14, 23;

15, 1 ff.) und mit dem heil. Geiste (14, 16 ff.; 15, 26; 16, 13 ff.) in sich. Das ewige Leben besteht in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Sohnes Jesu Christi (17, 3), womit nicht bloß eine verstandesmäßige, sondern eine auf der Gemeinschaft mit Gott beruhende Erkenntnis gemeint ist (I 1, 3). Das Leben, das Gott in sich selbst hat (5, 26) und das er auch dem Sohne gegeben hat (I 1, 2), ist nun in dem Sohne der Welt aufgeschlossen. Jesus nennt sich darum das Leben (4, 6), das Brot des Lebens (6, 33 ff.) Da sich dieses Leben in seinem Worte darbietet, das Geist und Leben ist (6, 63 und 68), heißt er selbst das Wort des Lebens (1, 1; I 1, 1). Dieses Leben ist schon hier zu finden, der Gläubige ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5, 24).

Wodurch wird nun der einzelne des Heils teilhaftig? Die Antwort lautet kurz: „Durch den Glauben“ (3, 15; 6, 47; 20, 31). Dieser Glaube besteht zunächst in der vertrauensvollen Annahme des Zeugnisses Jesu auf Grund des Eindrucks, welchen der empfängliche Mensch von Jesu Person erhält. Dieser Glaube ist einerseits selbst auch wieder Gottes Werk im Menschen (3, 27; 6, 44), anderseits kommt es aber doch dabei wesentlich darauf an, ob der Mensch in demütigem Gehorsam auf Christi Wort eingeht und sich ernstlich befleißigt den in demselben verkündigten Willen Gottes zu thun (7, 17). Wer das thut, wer aus der Wahrheit ist und Christi Stimme hört, wer seine Sünden erkennt und bekennt (I 1, 8 f.; 2, 1), erhält Vergebung derselben und wird ein Kind Gottes (1, 12; I 3, 1 f.). Solche erhalten den heil. Geist, besonders in der heil. Taufe (3, 5; 14, 17 f.; I 4, 13) und sind von Gott geboren (1, 13; 3, 3 f.; I 5, 4). Nun hat der Gläubige neues Leben von oben her aus Gott; er ist nicht mehr von der Welt, sondern steht auf Gottes Seite (17, 16); er liebt Gott und Christum, wie er von Gott wiederum geliebt wird. Diese innerliche Umwandlung zeigt sich im ganzen Leben des Gläubigen. Der Christ, der die von den Banden der Sünde freimachende Wahrheit erkannt hat (8, 32), sündigt nicht mehr, d. h. thut nicht mehr Sünde (I 3, 9; 5, 18), er kann nicht mehr sündigen, d. h. nicht mehr an der Sünde seine Lust und Freude haben und in der Finsternis wandeln. Wer aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, hält die Gebote Gottes und Christi, folgt Christo nach als dem guten Hirten und bringt in der Gemeinschaft mit ihm gute Frucht (15, 5). Vollkommen, ohne Sünde ist darum der Christ in diesem Leben freilich noch nicht. Er hat immer Sünde an sich, die er demütig erkennen und bekennen muß (I 1, 8 f.); allein er kann Vergebung für dieselbe finden durch das

Blut Jesu Christi und mit Gottes Hilfe sich immer mehr von der Sünde reinigen. Wer sich nun so an Gott und Christum hält, gehört zu den Schafen Christi, die niemand aus seiner Hand reißen kann und denen er am Ende das ewige Leben gibt (10, 28).

Die christliche Frömmigkeit ist also nach dem johanneischen Zeugnis objektiv betrachtet ebenfalls begründet in Gottes Thun, darin daß er in Christo seinem eingeborenen Sohne, der verlorenen Sünderwelt das Heil, d. h. Licht und Leben dargeboten hat.

Subjektiv betrachtet ist die christliche Frömmigkeit kindliche Lebensgemeinschaft mit Gott und dem erhöhten Christus im heil. Geist durch demütige und gläubige Annahme des in Christo dargebotenen Heils.

§ 6. Die sonstigen neutestamentlichen Zeugnisse.

Es ist nicht nötig, die übrigen neutestamentlichen Schriften noch eingehend auf ihre Auffassung der christlichen Frömmigkeit zu prüfen, da sie mit dem Dargelegten übereinstimmen und weniger Eigentümliches bieten.

Auch der Apostel Petrus in seinem ersten Briefe sieht die christliche Frömmigkeit begründet in dem Heilsratschlusse Gottes des Vaters in Christo Jesu (1, 3; 5, 10; 20). Jesus Christus, der Sohn Gottes, hat das Werk der Erlösung vor allem durch sein Leiden und Sterben vollbracht (1, 18 f.; 2, 24). Die Bedeutung dieses Leidens besteht darin, daß Christus, als der sündlose und reine, einmal gelitten hat für die Sünder, damit er dieselben zu Gott führe und die Gemeinschaft mit Gott ihnen ermögliche. Durch diesen Tod ist also die Schuldbefleckung der Gottlosen getilgt worden (2, 24; 3, 18). So hat Christus die Menschen teuer erkauft zu seinem Eigentum (1, 18). Vollendet worden ist dieses Werk Christi durch seine Auferstehung von den Toten; durch diese ist einesteils erwiesen, daß er, obgleich von den Bauleuten verworfen, doch der von Gott erwählte Grund- und Eckstein des Hauses Gottes ist; andernteils können dadurch die Gläubigen eine gewisse Hoffnung des ewigen Lebens haben (1, 3 f.; 2, 4 ff.). Das Heilsgut besteht also in der Anbietung der göttlichen Gnade, welche die Sünden vergeben und die Menschen in ihre Gemeinschaft aufnehmen will. Den durch die Schuldbefleckung, durch das böse Gewissen Gequälten, durch innerlichen Unfrieden Umgetriebenen, soll ein gutes Gewissen, soll Frieden geschenkt werden (3, 24). Die durch die Sündenmacht Geknechteten sollen wiedergeboren und neue Menschen werden (1, 23).

Teilhaftig wird man der messianischen Heilsgüter, indem man in demütigem Gehorsam auf den von Gott geordneten Heilsweg eingeht, durch den Glauben an Jesum Christum (1, 2; 8). Wer an Jesum glaubt und auf ihn getauft ist, der ist besprengt mit dem Blute Jesu Christi und sein Gewissen ist gereinigt von dem Schuldbewußtsein (3, 21). Der Gläubige ruft nun Gott als seinen Vater an, wird wiedergeboren durch die Kraft des göttlichen Wortes und verkündigt in seinem Wandel die Tugenden des, der ihn berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte.

Auch die Apostelgeschichte betont, daß das Heil allein in Christo Jesu begründet sei und allein durch den Glauben angeeignet werde. Der Hebräerbrief zeigt, wie Jesus als der wahre Hohepriester das Werk der Erlösung vollbracht hat, und mahnt, daß wir darum mit Freudigkeit zu dem Gnadenthron treten, damit wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zur rechtzeitigen Hilfe (4, 16; 10, 19). Wenn der Glaube (11, 1) beschrieben wird als „eine Zuversicht über Gehofftes, eine Überführung von Dingen, die man nicht sieht", so scheint dies nicht ganz auf der Höhe der sonstigen neutestamentlichen Betrachtung zu stehen. Am wenigsten redet der Verfasser des Jakobusbriefs von der objektiven Begründung des Heils durch Christum. Allein auch er setzt voraus, daß die christliche Frömmigkeit auf Gottes Thun, auf der neuschaffenden Wirksamkeit Gottes und des göttlichen Wortes beruhe (1, 17 f.).

§ 7. Zusammenfassende Charakteristik der christlichen Frömmigkeit.

Suchen wir nun auf Grund des oben Dargelegten die christliche Frömmigkeit zusammenfassend zu charakterisieren, so können wir als die neutestamentliche Anschauung feststellen: „Christliche Frömmigkeit ist das kindliche Gemeinschaftsverhältnis mit Gott dem Vater durch Jesum Christum im heil. Geist."

Wollen wir die darin enthaltenen Momente noch näher entwickeln, so ist im einzelnen folgendes zu bemerken:

1. Die christliche Frömmigkeit ist ein persönliches Verhältnis zu dem persönlichen überweltlichen Gott auf Grund der Selbstbezeugung dieses Gottes, der sich schon im alten Bunde, vornehmlich aber in Jesu Christo, seinem eingeborenen Sohn, geoffenbaret hat. Sie ist nicht bloß eine subjektive Zuständlichkeit, ein Gefühl, mag man nun dieses Gefühl als Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl bezeichnen, sondern

eine wirkliche, lebendige Gemeinschaft des Herzens mit dem lebendigen Gott (Friede haben mit Gott).

2. Die christliche Frömmigkeit schließt ein theoretisches Moment als Voraussetzung in sich, ein Fürwahrhalten, eine Überzeugung von Gottes Dasein und Wesen, von Gottes Thätigkeit in Natur und Geschichte (theistischer Gottesbegriff), eine Überzeugung von Jesu Christo dem Sohne Gottes und von der Wirksamkeit des heil. Geistes. Aber dieses theoretische Moment bedarf zu seiner notwendigen Ergänzung und Bestätigung die religiöse Beziehung des Herzens auf Gott, die sich in demütiger Unterordnung unter Gott in heiliger Ehrfurcht und Scheu vor ihm, dem Heiligen und Gerechten, in herzlichem Vertrauen zu dem gnädigen und barmherzigen Gott und Vater, in aufrichtiger Liebe zu ihm und seinem Sohne kundgibt. Dieses Gemeinschaftsverhältnis mit Gott kann an Innigkeit verschieden sein, es kann mehr alttestamentlich ein „Gott vor Augen und im Herzen haben" oder mehr neutestamentlich ein „Leben mit Gott und in Gott" sein. (Paulus, Johannes.) Das letztere Mystik zu heißen, ist falsch und irreführend, da von der christlichen Gottesgemeinschaft die Nüchternheit und Wachsamkeit unabtrennbar ist. Die Glaubensgemeinschaft mit Gott dient dazu, den einzelnen von der Wahrheit und Gewißheit des christlichen Glaubens zu überführen (testimonium spiritus sancti.)

3. In der christl. Frömmigkeit ist das Bewußtsein eingeschlossen, in dieses Gemeinschaftsverhältnis mit Gott gekommen zu sein nicht durch eigene Vernunft und Kraft — denn das ist durch die menschliche Sündhaftigkeit vollständig ausgeschlossen — sondern durch demütige und gläubige Annahme des in Christo uns dargebotenen Heils, also durch das in seiner freien Gnade und Liebe begründete Thun Gottes, der durch die Sendung seines Sohnes seine Gemeinschaft mit uns ermöglicht hat und durch die Wirksamkeit des heil. Geistes die Gläubigen in dieselbe aufnimmt (Rechtfertigung und Annahme an Kindesstatt). Darin ist die Demut als ein bleibendes Merkmal aller wahren christlichen Frömmigkeit begründet, aller Selbstruhm und alle Selbstgerechtigkeit dagegen ausgeschlossen.

4. Der christlichen Frömmigkeit eignet daher eine unabtrennbare Beziehung zu der Geschichte, weil das Thun Gottes in erster Linie ein geschichtliches ist. Der christliche Glaube kann sich nie und nimmer von der in der heil. Schrift, vornehmlich im Neuen Testament, bezeugten Person Jesu Christi, als des Offenbarers Gottes und des Mittlers zwischen Gott und den Menschen loslösen (Evangelisches Schriftprinzip).

5. Anderseits aber setzt die christliche Frömmigkeit ein lebendiges Fortwirken Gottes und des erhöhten Christus im heil. Geist voraus. In dieser Wirksamkeit des heil. Geistes, durch die Buße und Glauben an Christum im Herzen erzeugt wird, ist alles wahre, persönliche Christentum begründet, durch sie wird der Mensch erst im vollen Sinne des Wortes zur Persönlichkeit. Rezeptivität und Aktivität sind in der Aneignung des Heils beim Gläubigen wunderbarerweise aufs innigste verbunden.

6. Wahre christliche Frömmigkeit und wahre Sittlichkeit sind durch die kindliche Gemeinschaft mit Gott, welche die Wiedergeburt in sich schließt, unzertrennlich in einander geflochten.

7. In der christlichen Frömmigkeit sind lebendige Überzeugung und Erkenntnis der christlichen Wahrheit, welche sich in der Erkenntnis Gottes, als des Dreieinigen, zusammenschließt (da das Thun Christi und des heil. Geistes nicht anders, denn als ein Thun Gottes betrachtet werden kann), und persönliche Heilsgewißheit aufs engste mit einander verbunden.

8. Christliche Frömmigkeit als Bewußtsein der Gotteskindschaft schließt in sich, daß die Dinge und Vorkommnisse dieser Welt ihr nicht als Hindernisse, sondern als Förderung dienen müssen, und daß die Gotteskindschaft auch durch den Tod nicht aufgehoben, sondern vielmehr zur Vollendung geführt werden muß; sie wartet aber nicht bloß der eigenen Vollendung für sich allein, sondern im Zusammenhang mit der Vollendung des Reiches Gottes.

9. In dem Bewußtsein der christlichen Frömmigkeit, in wahrer Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zu stehen, ist eingeschlossen, daß sie für alle Zeiten unüberbietbar, daß sie die allein wahre Frömmigkeit, daß sie für alle Völker bestimmt ist, und daß keine andere von ihr unterschiedene Art der Frömmigkeit eine wahre Gott wohlgefällige Frömmigkeit sein kann.

10. Auf Grund des Gesagten leuchtet ein, daß sie im strengsten Sinne des Wortes ein Wunder[1]) ist; denn sie beruht auf einem schöpferischen Eingreifen Gottes in die Geschichte und in die einzelnen Menschenherzen. Wir können demnach sagen, wenn wir das Gesagte kurz zusammenfassen wollen: Die christliche Frömmigkeit ist gebunden an die geschichtliche Person Jesu Christi von Nazareth und sie ist ihrem Wesen nach kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum

---

[1]) Um der Sünde willen, die ebenfalls ein Wunder ist, bedarf es dieses Wunders zur Herstellung des göttlichen Ebenbildes.

(dieses Wesen der christlichen Frömmigkeit ist am signifikantesten in der paulinischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht). Das erstere könnte man, in Anlehnung an eine bekannte Unterscheidung, das formale, das letztere das materiale Prinzip der evangelischen Frömmigkeit nennen.

Kap. II.

Das Wesen der heidnischen Frömmigkeit.

§ 8. Die heidnischen Göttervorstellungen.

Gehen wir nun vom Christentum zur Betrachtung der außerchristlichen Religiosität über, so ist es vor allem die Vielheit der heidnischen Religionen, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Soviel Völker, soviel Religionsformen. Gegenüber der einheitlichen Erscheinung des Christentums ist diese fast unübersehbare Mannigfaltigkeit in hohem Grade bemerkenswert. Selbstredend ist es in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe, die in Betracht kommenden Religionen im einzelnen darzustellen. Wir setzen vielmehr die Ergebnisse der beschreibenden Religionswissenschaft, wie sie in den einschlägigen Lehrbüchern vorliegen, als bekannt voraus. Es sei besonders auf das Lehrbuch der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye, I. Aufl. 1887 ff. II. Aufl. 1896 f. verwiesen.

Wir können nicht umhin, zunächst die objektive Seite der heidnischen Religiosität, die Göttervorstellungen, ins Auge zu fassen. Soweit man bis jetzt die religiöse Gedankenwelt heidnischer Völker genauer kennen gelernt hat, hat sich gezeigt, daß keines ohne den Glauben an irgendwelche höhere göttliche Mächte ist. Schon Cicero konnte auf Grund der Erfahrung seiner Zeit sagen: „Es gibt kein so ungezähmtes und wildes Volk, das nicht wüßte, daß man einen Gott haben muß, obwohl es nicht weiß, was für einen Gott“ (de natura deorum I, 17). „Von den religionslosen Menschen (d. h. Stämmen) gilt bis heute dasselbe, was von den Sprach- und Feuerlosen, man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben da hinein passen; in der Wirklichkeit sind sie aber nicht nachzuweisen“ Chant. I 1, 13. Von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der göttlichen Wesen, die in den verschiedenen Religionen verehrt werden, kann man sich nur dann

eine annähernde Vorstellung machen, wenn man an der Hand eines der einschlägigen Lehrbücher die verschiedenen Göttergestalten vor seinem Auge vorüberziehen läßt.

Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, woher stammen diese Göttervorstellungen, wie kamen die Völker dazu, diese Göttergestalten zum Gegenstand ihres Glaubens und ihrer Verehrung zu machen?

Schon die Mannigfaltigkeit dieser Vorstellungen legt uns die Vermutung nahe, daß diesen verschiedenen Arten von Glaubensweisen keine objektive, metaphysische Erkenntnis zu Grunde liegt, auch wenn wir es nicht wüßten, daß eine metaphysische Gotteserkenntnis auf dem Wege des Denkens überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit ist; aber der berühmte Königsberger Philosoph hat ja, wenn wir auch nicht in allem ihm beistimmen können, die alte Wahrheit (Matth. 11, 27; Joh. 1, 18; 1. Tim. 6, 16), daß eine Gotteserkenntnis durch theoretische Vernunft unmöglich ist, für alle Einsichtigen zur Genüge erwiesen.

Oder sollen diese Göttervorstellungen etwa auf Offenbarung, d. h. auf direkter göttlicher Eingebung beruhen oder auf eine göttliche Uroffenbarung zurückgehen? Die erstere Annahme, die manche Religionsphilosophen im Interesse der Verherrlichung des Heidentums schon gemacht haben und heute noch machen, wird schon durch die Verschiedenheit dieser Vorstellungen widerlegt und widerstreitet direkt der Anschauung des Apostels Paulus, der zwar eine Naturoffenbarung Gottes kennt, aber in dem Heidentum verkehrte Kreaturvergötterung anstatt Verehrung des wahren Gottes findet (Röm. 1, 19 ff.). Desto mehr glauben manche eine göttliche Uroffenbarung annehmen zu müssen, auf Grund deren durch allmähliche Depravation, durch allmähliches Herabsinken aus einem ursprünglichen Monotheismus in Polytheismus, die geschichtlichen Formen heidnischer Gottesverehrung entstanden seien. An dieser Hypothese mag soviel richtig sein, daß beim Hinaufsteigen in höheres Altertum uns vielfach reinere, einfachere Göttervorstellungen begegnen. Allein von einem Urmonotheismus, einer Uroffenbarung zeigt uns die Geschichte keine Spur, einfach weil die Anfänge der Religion unserem Auge verborgen sind. Wo uns in der Geschichte religiöse Gestaltungen entgegentreten, sind dieselben schon Produkte einer weiter zurückliegenden Entwicklung.

Wir können demnach die heidnischen Göttervorstellungen nur als Produkte der menschlichen Phantasiethätigkeit, des Enthusiasmus verstehen, sofern Enthusiasmus zunächst mit Schwärmerei und Thätigkeit der begeisterten Einbildungskraft gleichbedeutend ist. Dieser Enthusias-

mus ist dem nichts Fremdes und Unbegreifliches, der das Phantasieleben des Kindes kennt. Das Kind pflegt ja die Gegenstände, die es umgeben und mit welchen es umgeht als lebende Wesen zu betrachten und zu behandeln. Gerade so hat der Mensch in der Vorzeit, da er mit staunenden Kinderaugen die Welt betrachtete, das Leben, das er in sich selbst hatte, in die ihn umgebende Welt projiziert oder hineingeschaut und so der Natur Leben verliehen. Die nüchterne, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise unserer Tage, die uns geläufig ist, lag jener Zeit selbstredend ferne. Der Himmel und die Erde, Sonne, Mond und Sterne, Bäume, Berge und Steine, die Gewitterwolken, Donner und Blitz, die Morgenröte, Stürme und Regen, das Meer und die Gewässer, das war dem Urmenschen nicht Totes, Lebloses, sondern er betrachtete alle diese Erscheinungen als Wesen, die ein ihm gleichartiges Leben besitzen. Insofern stimmen wir mit der Hypothese Réville's, die er in seinem Werke über die Religionen der kulturlosen Völker (ebenso M. Müller und Ed. v. Hartmann) aufgestellt hat, vollständig überein.[1]) Réville unterscheidet zwischen kleinem und großem Naturismus, je nachdem die Verehrung sich auf kleine Dinge der irdischen Umgebung (Bäume, Quellen, Steine und Tiere) oder auf große und gewaltige Erscheinungen wie Sonne und Mond, Sturm und Gewitter, Himmel und Erde bezieht. Er sagt, wie das Kind noch ganz in das Objekt versenkt ist, dieses aber unwillkürlich nach Analogie seiner eigenen, wollenden und empfindenden Seele auffaßt, ebenso konnte der Naturmensch das Göttliche noch erst in den ihn umgebenden Naturdingen finden, wobei er sich diese als lebendige Wesen nach seiner Art vorstellte. Den überwiegend wohlwollenden stehen auch gefürchtete Götter gegenüber. Eine weitere Entwickelung bildet nach ihm die als „Animismus" bezeichnete Verehrung der Seelen, sowohl von Menschen als von Naturdingen. Durch Reflexion auf die Erscheinungen des Traumes, der Ohnmacht und Ekstase, kommt der Mensch schon frühe zu der Unterscheidung zwischen seinem bewußten und wollenden Selbst und seinem sinnlichen Leib und schreibt jenem die Fähigkeit zu, diesen zeitweise zu verlassen und sich anderswo umherzutreiben. So gewöhnt man sich an den Glauben an zahllose namenlose Geister, die ohne Beziehung auf bestimmte Dinge in der Natur in

---

[1]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl., 1896, S. 9.

das menschliche Leben mit überlegener Macht nützend und schadend jeden Augenblick eingreifen. Dieser Animismus entwickelt sich dann weiter zum Glauben an das Fortleben der Seelen verstorbener Menschen und an ihre fortdauernde Teilnahme an dem Geschick ihrer Familien. Daraus ergab sich der „Ahnenkult", der zu einem der häufigsten Elemente in den Religionen der kulturlosen Völker geworden ist. Andere wie H. Spencer suchen die Religion einseitig aus Ahnenkult, andere wie E. B. Taylor mehr in Übereinstimmung mit Réville aus Animismus oder Totemismus abzuleiten.

Nun, welches auch die ursprünglichen Formen der heidnischen Göttervorstellungen gewesen sein mögen, jedenfalls war die Phantasie das Mittel, durch welches der Mensch sich diese Götter bildete. Auch Pfleiderer sagt richtig (Religionsphilosophie S. 344): „die ihm dunkel vorschwebende Idee einer Gottheit vergegenwärtigte sich die kindliche Phantasie des Menschen an solchen Dingen der äußeren Natur, an welchen ihm die Grundmerkmale des Göttlichen, die den Wechsel der Einzelwesen überdauernde Stetigkeit und die der menschlichen Schwäche überlegene Macht anschaulich wurden, an Tieren und Pflanzen, Quellen und Flüssen, Steinen und Bergen. In welchem bestimmten Dinge sich seine Gottesidee verkörperte, hing vom Zufall der Phantasie ab, deren Interesse von diesem oder jenem besonders erregt wurde. Jedenfalls schaute der Urmensch in dem vergötterten Ding eine lebendige Macht und die Ursache des ihm mit seiner Sippe und seiner Naturumgebung gemeinsamen Lebens" (vgl. S. 414 f.). Ähnlich bemerkt sehr gut in Chantepie's Religionsgeschichte (II 1, 110) bei Besprechung der ägyptischen Religion H. O. Lange: „Überall wohin der Ägypter sich wandte, sah er göttliche Wesen. Die Natur um ihn war göttlich beseelt und alles Leben schien ihm ein göttliches Mysterium. Die Himmelskörper in ihren gesetzmäßigen Bahnen, die fruchtbare Mutter Erde, den geheimnisvollen, segenbringenden Nil konnte er nur als mächtige Götter auffassen, deren Hilfe er nicht entraten konnte. Seine Phantasie bevölkerte die Wüste mit schrecklichen Fabeltieren, Sphinxen und Greifen und ließ ihn im Sausen der Blätter göttliche Stimmen vernehmen. Der alte Ägypter war, wie z. B. seine Kunst es offenbart, ein scharfer Beobachter des Naturlebens und die Charakterzüge der Tiere konnten ihm nicht entgehen; als echtem Orientalen waren ihm die Tiere mit übernatürlichen Gaben ausgerüstet; er legte ihnen Redefähigkeit, prophetische Gabe und übermenschlich scharfe Sinne bei; er sah sie als von Göttern und Dämonen beseelt an und zollte daher vielen Tieren göttliche Verehrung. Die Welt der Toten bevölkerte er

mit einer unzählbaren Menge von Dämonen und Göttern entweder in menschlicher oder in tierischer Gestalt."

Das Angeführte dürfte genügen zum Erweis dafür, daß in der That die Phantasie das Prinzip der heidnischen Göttervorstellungen ist.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß diejenigen im Rechte sind, welche wie etwa Feuerbach und A. Lange die Religion als reine Illusion betrachten. Denn es muß doch im menschlichen Geiste etwas vorhanden sein, was die Völker nötigte, ganz allgemein ohne Ausnahme solche Göttervorstellungen sich zu bilden. Es kann das nicht bloß das Verlangen der Menschen gewesen sein, solche Wunschwesen sich vorzustellen, die im stande gewesen wären, den Menschen in der Geltendmachung seines Selbstgefühls, Freiheits- und Glücksstrebens zu unterstützen und in der Behauptung seiner Ansprüche an Leben und Glück und Weltbeherrschung zur Seite zu stehen. Solche Wunschwesen allein hätten keine Garantie ihrer Existenz in sich geschlossen und gerade ins Blinde hinein werden die Völker sich ihre Göttervorstellungen wohl auch nicht gebildet haben, sondern es muß im Menschen, wir wollen nicht sagen eine angeborene Gottesidee, (denn das würde zu viel in sich schließen), aber doch ein dunkles Bewußtsein, eine Ahnung einer höheren Macht, von der er abhängig ist und die in Beziehung zu ihm steht, ein Trieb und ein unauslöschliches Verlangen nach Gemeinschaft mit derselben vorhanden sein. Schon Homer sagt in diesem Sinne Od. III, 48: „*πάντες δὲ θεῶν χατέους' ἄνθρωποι*" („Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern") und der Psalmist (Ps. 42, 1) sagt ähnlich: „Wie der Hirsch nach Wasserbächen lechzt, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott." Und besonders schön sagt der Heidenapostel in seiner Rede auf dem Areopag in Athen (Akt. 17, 27): „Gott hat den Menschen ins Herz geprägt, daß sie ihn suchen sollen, ob sie ihn fühlen und finden möchten." Diesem Triebe des Menschen nach Gemeinschaft mit übermenschlichen und überirdischen Wesen mögen die verschiedensten Motive zu Grunde gelegen sein, sowohl der Kausalitätsdrang, der zu den Erscheinungen in der Natur „den ersten Beweger" (Aristoteles) hinzusucht und sich hinzudenkt, oder eine gewisse Wahrnehmung des Unendlichen (Max Müller), oder auch, und noch mehr, praktische Motive, das Bedürfnis des Menschen, sein kleines Leben an ein höheres allgemeineres anzuknüpfen, um des Zweckes desselben und seiner Selbstbehauptung gegenüber der Welt sich zu vergewissern oder wie man diese Motive sonst noch formulieren mag. Dieses dunkle Bewußtsein eines Göttlichen, das der Mensch in sich hatte, wurde nun angeregt durch die Erscheinungen in der Natur.

Instinktiv fühlte der Mensch, daß in denselben eine höhere Macht sich ihm kundthue, wie auch der Apostel Paulus (Röm. 1, 20) sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen von der Erschaffung der Welt her durch seine Werke mit dem Gedanken gesehen werde, nämlich seine ewige Kraft und Gottesart. So sehr sich aber der Mensch in seinem Innern angesprochen und angeregt fühlte durch die göttliche Naturoffenbarung, so wenig war er, weil durch die Sünde verderbt, im stande, dieselbe ihrem Wesen gemäß zu erkennen, sondern er deutete dieselbe seinem eigenen Wesen gemäß, er projizierte sein Leben in die Natur hinein und bildete sich so vermittelst seiner Einbildungskraft Vorstellungen von höheren, ihm selbst überlegenen göttlichen Wesen.

Es ist von christlichem Standpunkte aus unmöglich, die Entstehung des Heidentums und das Heidentum selbst als etwas indifferentes, gleichgültiges oder wie es die Philosophie und der Evolutionismus unserer Tage thut, als einen notwendigen Durchgangspunkt in der Entwickelung der Menschheit zu betrachten. Das Heidentum bedeutet vielmehr vom christlichen Standpunkte aus einen Abfall von Gott, es schließt in sich ein geflissentliches Nichtachten der göttlichen Naturoffenbarung, eine Selbstüberhebung, wie der Apostel Paulus (Röm. 1, 21 ff.) von den Heiden sagt: „daß sie ohne Entschuldigung seien, darum, weil sie Gott wohl erkannt, aber ihn nicht als Gott gepriesen oder mit Dank anerkannt haben, sondern eitel geworden sind in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz sich verfinstert hat. Zu Thoren sind sie geworden (fährt er fort), da sie mit ihrer Weisheit prahlten; sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit Abbildung der Gestalt vergänglicher Menschen, Vögel, vierfüßiger und kriechender Tiere, vertauscht die Wahrheit Gottes mit der Lüge, und Andacht und Gebet gebracht dem Geschöpfe statt des Schöpfers.“ Das Heidentum ist darum zu beurteilen nicht bloß als eine Zeit verhältnismäßiger Unwissenheit (Apgesch. 14, 16; 17, 30), sondern als ein Abfall von Gott, als Kreaturvergötterung. Die heidnischen Götter sind schon nach prophetischer Überzeugung Elilim, „Nichtse“, denen keine wirkliche Realität entspricht (Jes. 41, 29; vgl. Apgesch. 14, 15; 19, 26; Gal. 4, 8; 1. Kor. 8, 5). Wenn dem Heidentum eine wirkliche Realität entspricht, ist es nicht eine göttliche, sondern eine dämonische, teuflische (5. Mose 32, 17; Ps. 106, 28 vgl. mit 1. Kor. 10, 20 f.; Off. 9, 20). Es muß daher sonderbar erscheinen, wenn sogar von christlicher Seite behauptet wird, daß, solange für ein Volk oder Individuum die Zeit der Unwissenheit währe, seine Frömmigkeit Gott angenehm sei (Herz., Realenc. II 4, 700) oder wenn in dem Heidentum

vollends ein fortschreitendes Sichaufschließen oder Sichoffenbaren der Gottheit gefunden werden soll. Soll damit im Ernste etwa gemeint sein, daß in der Vergöttlichung von Katzen, Krokodilen und Schlangen u. s. w. ein Sichoffenbaren der Gottheit vorliege?

Das Prinzip des heidnischen Götterglaubens ist also Enthusiasmus, d. h. Natur- oder Kreaturvergötterung vermittelst der Phantasie.

Diesen Enthusiasmus müssen wir uns in der Urzeit als in hohem Maße erregbar vorstellen. Noch heute spielen ja diese Seelenkräfte, wo man sie ungezügelt walten läßt, eine große Rolle, z. B. im Katholizismus. Wie oft glaubt eine schwärmerisch veranlagte Person eine Heiligenerscheinung, besondere Offenbarung durch Gesichte und Träume empfangen zu haben. Gleich läuft die leichtgläubige Menge herbei und sieht's auch oder glaubt's, errichtet irgend ein Bild und macht einen Kultusort aus solcher Stätte. Oder wie zäh haften jene phantastischen Vorstellungen von Gespenstern, Geistern, Hexen u. dergl. in den Gemütern, auch heute noch am Ende des 19. Jahrhunderts! Nicht alle miteinander werden in jenen Anfangszeiten die göttlichen Wesen gebildet haben, sondern einzelne besonders enthusiastisch veranlagte Personen haben zuerst sie geschaut und, wie sie meinten, göttliche Offenbarungen erhalten und haben dann das, was sie gesehen, ihren Volksgenossen mitgeteilt. Je mehr solche Vorstellungen dem Volkscharakter entsprachen, desto mehr werden sie Anklang und Beifall gefunden und sich eingebürgert haben. Es liegt darum in den Göttervorstellungen eines Volkes immer eine Projektion seines Charakters vor. Bald da, bald dort mag dann wieder eines und das andere die göttlichen Wesen aufs neue geschaut und mit ihnen Umgang gehabt haben. Daher rührt wohl die Vorstellung, daß in den alten Zeiten die Götter selbst mit den Menschen wie ein Freund mit dem Freunde verkehrt haben. Aber je länger solche Göttervorstellungen in einem Volke vorhanden waren, desto weniger bedurfte es besonderer Erscheinungen. Der Glaube war durch die Macht der Gewohnheit eingewurzelt.

Keineswegs ist bei dieser Entstehung der religiösen Vorstellungen anzunehmen, daß der Prozeß überall der gleiche gewesen ist.

Bei dem einen Volke konnte schon ursprünglich ein Polytheismus angenommen werden, während ein anderes nur von einem Gott, seinem besonderen Stammgott, etwas wußte. Aber dieser Glaube war kein monotheistischer Gottesglaube, sondern ein solcher Gott war ein Gott neben anderen Göttern, der gegebenenfalls mit anderen sich zu einer Vielheit vereinigen konnte und vereinigte. So erklärt sich's, daß

jedes Volk seine besondere Götterwelt hatte, denn die Götter sind eben das Produkt und das Spiegelbild des natürlichen Herzens. Darum sind sie auch mit allem Schmutz und Unrat der Sünde behaftet, weil ganz nach Analogie der Menschen und irdischer Verhältnisse gebildet. Auch die schon oft ausgesprochene Ansicht, daß in den verschiedenen Religionen nur die Namen verschieden seien, daß aber überall die gleichen göttlichen Wesen gemeint und vorhanden seien, finden wir bestätigt. Ja wenn es in den Veden schon heißt, die vielen Namen der Götter seien nur verschiedene Bezeichnungen eines einzigen Wesens, so können wir auch diese Ansicht in Beziehung auf die heidnischen Religionen als richtig gelten lassen. Denn in allen diesen Religionen ist es ja doch im Grunde ein und dasselbe Wesen, das vergöttlicht wird, die Natur im weitesten Sinne des Wortes, es ist ein und dasselbe Leben, das in die Natur hineingeschaut wird. Es ist darum im Grunde der Pantheismus, die Vergötterung des All, oder der Deismus, die Vergötterung des Menschen, der Gottesbegriff, der aller heidnischen Religiosität zu Grunde liegt. Daraus erklärt sich's auch, daß alle diese Götter zur Welt gehören, mit ihr entstehen und vergehen und daß Götter und Menschen eines Geschlechtes sind. Es war darum auch nur natürlich, daß die heidnischen Kulte, wenn sie zusammentrafen, tolerant gegeneinander waren. Vereinigten sich mehrere Stämme miteinander zu einem Volk, so wurden in der Regel die Götter auch zu einem Kulte vereinigt.

Es ist nicht nötig, noch ausführlich davon zu reden, was für Gegenstände in der Regel göttlich verehrt wurden. Es ist nichts in der Welt, was nicht unter Umständen als Behausung eines Gottes oder als göttliches Wesen angesehen werden könnte. Selbst zu den gröbsten Unsittlichkeiten und Scheußlichkeiten (Phallus- oder Lingakultus) hat sich die Menschenphantasie verirrt, wie das ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt.

Die heidnische Religiosität war sich allerdings dessen nicht bewußt, daß die Phantasie ihr Prinzip war. In naiver Weise, wie das zu dem Wesen des Enthusiasmus gehört, setzte man voraus, daß den göttlichen Wesen objektive Realität zukomme und daß die übersinnliche Welt für die menschliche Vernunft erkennbar sei. Der Mensch galt für ein den Göttern verwandtes, nur graduell, nicht spezifisch von ihnen verschiedenes Wesen. Und in der That war dies ja insofern der Fall, als die Götter ein Gebilde der Menschen waren. Für gewöhnlich freilich fragte man überhaupt nicht viel nach der Wahrheit des Götterglaubens. Die Reflexion darüber gehört schon einer ent-

wickelteren Stufe des Denkens an. Tauchte der Zweifel aber doch auf, so wies man darauf hin, daß der Glaube an die Götter so herkömmlich und von den Vorfahren ererbt sei. Das Alter, die Tradition und weiter der Umstand der Verbreitung eines Glaubens unter sämtlichen Stammesgenossen war die Garantie für die Wahrheit desselben. So heißt es bei Hesiod: „*ὥς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος* (bei Porphyr, de abstin. II, 18), wie die Stadt es opfert, der alte Brauch ist der beste". „Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, vera fides est" (was immer, überall und von allen geglaubt worden ist, ist der wahre Glaube), das ist im großen ganzen der Standpunkt des Heidentums. Die Kritik an dem Götterglauben war streng verpönt, es war vielmehr Pflicht, denselben gläubig anzunehmen. In vielen Religionen wurde die Tradition schriftlich mit der Zeit fixiert und in Büchern zusammengestellt, die dann mit besonderer Autorität bekleidet wurden. Strenger Konservatismus liegt darum im Wesen der heidnischen Religiosität. Der Theorie nach mußte in der Religion alles beim alten bleiben. Allein trotz der prätendierten Unveränderlichkeit findet sich genug Veränderung. Wie hätte es auch anders sein können! Die Phantasie ist ja die Veränderlichkeit selbst. Und da das Herz in der vorliegenden Religion doch nie Beruhigung fand, suchte man beständig das Alte umzuändern und Neues an seine Stelle zu setzen.

Vielfach finden wir auch die Erscheinung, daß man von dem Äußerlichen zu dem Innerlichen, von dem Polytheismus zu dem ihm zu Grunde liegenden Pantheismus und Deismus fortschritt. Auch mußten die Göttervorstellungen immer wieder den veränderten Lebensbedingungen und Umständen angepaßt werden. Besonders kam den Göttervorstellungen auch die allmähliche Vertiefung der sittlichen Begriffe zu gute.

Bei aller Veränderung freilich wird doch in der Regel die Theorie aufrecht erhalten, daß alles beim Alten bleibe, daß die alten Autoritäten in ungeschwächter Geltung stehen. Wurde die Spannung zwischen dem Alten und Neuen bemerkbar, so suchte man sich zu helfen, indem man den alten autoritativen Schriften neue, angeblich nur zur Erklärung der früheren dienende, an die Seite stellte. Auf diese Weise interpretierte man das Neue in die alten, oft nicht mehr recht verstandenen Bücher hinein. Diese Erklärung galt dann als eine neue maßgebende Tradition neben den alten Autoritäten. Bei manchen Völkern, wie in China und Persien, traten auch Männer auf als Reformatoren der alten Religion, die eben dem Alten wieder zur

Geltung verhelfen wollten, in Wahrheit aber die Religion dem Bedürfnisse ihrer Zeit entsprechend umwandelten. Auch Homer und Hesiod können wir hierher rechnen; Herodot (II, 53) sagt von ihnen, sie haben den Griechen ihre Götter gegeben.

§ 9. Die heidnische Frömmigkeit als Ergismus.

Ist uns in den Göttervorstellungen der Enthusiasmus als treibende Kraft entgegengetreten, so zieht, wenn wir nun an die Untersuchung der heidnischen Frömmigkeit gehen, zunächst der in derselben zu Tage tretende Ergismus unsere Aufmerksamkeit auf sich.

Daß es eine heidnische Frömmigkeit gibt, ist zweifellos. Der Apostel Paulus redet auf dem Areopag in Athen ausdrücklich von einer solchen, wenn er seine Rede mit den Worten beginnt: „Ihr Männer von Athen, ich sehe, daß ihr durchweg sehr religiös seid" (Act. 17, 22). Das Wort „δεισιδαιμονία" (Götterfürchtigkeit), mit welchem er hier die heidnische Religiosität bezeichnet, weist darauf hin, daß er das Wesen derselben in der Furcht vor den Göttern findet. Auf das Gleiche weisen auch die sonstigen Bezeichnungen für Frömmigkeit hin, die wir bei Griechen und Römern finden; das Wort „religio" z. B., das wir sowohl in objektivem als subjektivem Sinne gebrauchen, besagt nach der Erklärung Ciceros, daß die römische Frömmigkeit wesentlich in der Beobachtung gewisser Satzungen bestand; er sagt: „qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo" (de nat. deorum 2, 28). Er setzt also die Frömmigkeit in das stets wiederholte, aus religiöser Ängstlichkeit stammende Durchnehmen gottesdienstlicher Satzungen. In diesem Sinne sagt er auch: „religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sunt, appellant" (de invent. II 22, 66) und einfach: „religio, id est cultus deorum" (de nat. deorum II 3, 8) und teilt die Religion des römischen Volkes ein in Opfer, Auspizien und Auslegung der sibyllinischen Bücher. Wir sehen hieraus, daß der Kultus der Mittelpunkt der heidnischen Frömmigkeit ist. So sehr war das der Fall, daß jederzeit Abweichungen vom Götterglauben leichter ertragen wurden, als Verletzung der Kultuspflichten. Ganz analog wird auch die εὐσέβεια der Griechen wesentlich in die Beobachtungen der kultischen Pflichten gesetzt.

Damit soll selbstredend nicht in Abrede gezogen sein, daß die heidnische Frömmigkeit zunächst in Gefühlen und Stimmungen besteht, im Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten, im Gefühl des

Vertrauens zu den guten Göttern, in der Stimmung der Furcht vor den bösen Göttern oder Geistern oder vor solchen, die dem Menschen unter Umständen einen Schaden zufügen können. Aber eben aus diesen Gefühlen und Stimmungen verbunden mit den Vorstellungen, die man sich von den Göttern machte, gehen nun die religiösen Handlungen hervor und diese eben meinen wir, wenn wir von dem Ergismus der heidnischen Frömmigkeit reden.

Unter diesen Handlungen, die mit der Gottheit in Beziehung setzen und ihre Gemeinschaft vermitteln, ist anerkanntermaßen das Opfer die älteste und verbreitetste. Es besteht, wie der Name (von offerre) schon besagt, darin, daß der Mensch der Gottheit Gaben darbringt. Ihre Grundlage aber hat diese Gottesverehrung darin, daß die Götter als durchaus der menschlichen Gaben bedürftig vorgestellt werden. Die Götter brauchen Speise und Trank, um bestehen und ihre Obliegenheiten erfüllen zu können. Jedenfalls aber haben sie eine Freude an dem, was ihnen als Gabe dargebracht wird. Bei dieser Art der Gottesverehrung geht der Mensch ganz von sich selbst aus. Wie er selbst eine Freude hat an Gaben, die ihm dargebracht werden, und zwar umsomehr, je notwendiger und nützlicher sie für ihn sind und je größer ihr Wert ist, wie er durch solche Gaben sich bestimmen und versöhnen läßt, so setzt er es auch bei seinen Göttern voraus. Wie man einem Mächtigen oder Herrscher nicht mit leeren Händen unter die Augen tritt, sondern ihm zur Pflege freundlicher Beziehungen ab und zu ein Geschenk freiwillig überbringt, so handelt man auch gegen die höheren Mächte. Der Grundsatz beim Opfer lautet also „do ut des“; man ist überzeugt, durchs Opfer auf die Götter einwirken, das Verhältnis zu ihnen aufrecht erhalten oder, wenn es gestört ist, wiederherstellen zu können. Daß in der indischen Religion diese Auffassung zu Grunde liegt, lehrt ein Blick in die Veden. „Opfer und Kultus erscheinen hier wie ein Vertrag, welchen Mensch und Gottheit miteinander schließen und in welchem beide gewissermaßen als gleichberechtigte Parteien einander gegenübertreten, um ihre beiderseitigen Gaben auszutauschen. Der Mensch speist und tränkt die hungrigen und durstigen Götter, füllt ihnen den Bauch, berauscht sie zum Überfluß mit seinem Somatrank, damit sie auch ihrerseits ihre Schuldigkeit thun und seine Wünsche erfüllen; ja er ringt im Gebete förmlich mit ihnen und kann sie allenfalls zu seinem Willen zwingen“ (Köppen, Religion des Buddha I, S. 9). Ähnlich sagt Dr. Lehmann in Chant. de la Sauss., Religionsgeschichte II, 31: „Das vedische Opfer ist seinem ursprünglichen Charakter nach ein

freundliches Gastmahl für die Götter. Das Feuer, die harrende Opfergabe und die Gesänge laden die Götter ein oder holen sie herab; auf dem heil. Gras vor dem Altar bittet man sie Platz zu nehmen und jetzt wird alles, was die Ewigen ergötzen kann, in Hülle und Fülle dargebracht: Fladen und Klöße von Korn und Reis, Milch und Butter, Fett und Fleisch der Opfertiere, vor allem jedoch Soma, der köstliche Opfertrank. Auch Wohlgerüche, Musik und Tanz sollen die hohen Gäste erheitern, von der Lobrednerei der Dichtungen ganz zu schweigen. So wird mit Aufbietung aller Kräfte das hilfreiche Verweilen der göttlichen Mächte erbeten; doch ist das imposante Wohlwollen, das sich in dieser Gastfreundlichkeit entfaltet, nicht ohne egoistische Absicht. Man erwartet, daß die Götter sich erkenntlich erweisen und in demselben Maße den Opfernden Hilfe leisten, daß sie ihn schützen gegen Feinde und Dämonen, gegen Krankheit oder schlechte Witterung, daß sie ihm Reichtum und Ehre und hohe Stellung geben, Kinder und Rinder und langes Leben verleihen (von ethischen Gütern ist keine Rede).[1]) Es wird erwartet oder geradezu gefordert. „Ich dir, du mir", ist die kurze Formel des vedischen Opfers. „Hier ist die Butter, wo sind deine Gaben?" und ganz wie bei einem Geschäft wird aufgezählt, wieviele Leistungen die Götter als Entgelt zu liefern haben. Ähnlich ist der Charakter der die Opfergaben begleitenden Gebete, der Mehrzahl der religiösen Lieder des Rigveda. Sie sind selten von Frömmigkeit oder Inbrunst, nie von Demut getragen; sie gehen auf die Erhaltung äußerer Güter oder Abwehr von Gefahren aus; von Dankbarkeit sind wenig Spuren zu finden. Das Wort „danken" fehlt überhaupt der vedischen Sprache. Die ernstere Seite des vedischen Opferwesens war der sühnende Charakter des Opfers. Man bemühte sich eifrig, Sünde zu büßen und Unreinheit zu entfernen, was freilich ganz äußerlich und mechanisch betrieben wurde." Ebenso war den Griechen sprichwörtlich „*δῶρα πείθειν καὶ θεούς*". Das Opfer ist somit im allgemeinsten Sinn ein Huldigungsakt, den man der Gottheit erweist; man bezeigt derselben, indem man vor ihr erscheint und seine Gaben darbringt, seine Devotion, seine Unterwürfigkeit und Verehrung und sucht so durch sein eigenes Thun der Gemeinschaft der Götter teilhaftig zu werden. Noch mehr würde dieser Grundgedanke des Opfers auf der Hand liegen, wenn, wie Robertson

---

[1]) Es ist daher richtig, wenn Jesus Matth. 6, 31 f. sagt: Ihr sollt nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach solchem allem trachten die Heiden.

Smith meint (Pfleid., Religionsphil. S. 649), die Hauptsache bei dem Opfer nicht die Gabe, sondern die ans Opfer sich anschließende Opfermahlzeit wäre, wobei eine Gemeinschaft zwischen dem Gott und den Verehrern auf Grund totemistischer Denkweise, mittels gemeinsamer Teilnahme am lebenden Fleisch und Blut des heil. Opfertieres gesucht worden wäre.

Es ist nicht nötig, eingehender von den Veranlassungen, bei welchen geopfert wurde, von den Gegenständen, die als Opfer dargebracht werden konnten, zu reden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß das Opfer in sämtlichen heidnischen Religionen mit dem öffentlichen, wie mit dem privaten Leben unabtrennbar verbunden war. Die Frömmigkeit des Ägypters z. B. beschreibt Lange (Chant. I 153) sehr schön folgendermaßen: „Die Frömmigkeit des Ägypters beschränkte sich nicht auf die Teilnahme an den offiziellen Festen, wo er seinen Gott verehren konnte, vielmehr gab er seinen religiösen Gefühlen einen völlig persönlichen Ausdruck im täglichen Leben. In seiner Wohnung hatte er ein kleines Bild seines Lieblingsgottes oder der Erntegöttin, vor welchem er seine Gebete sprach und seine Opfergaben niederlegte; in Krankheiten rief er, wenn nicht magische Künste helfen wollten, irgend eine wegen Zauber und Wunder berühmte Gottheit an und nach glücklicher Genesung brachte er ihr ein Dankopfer oder heiligte ihr eine kleine Stele. Er legte Opferspeisen unter den heil. Baum, in dem er einen Dämon wußte, er bezeigte den heil. Lieblingstieren seines Stadtgottes seine Ehrfurcht, bewaffnete sich mit Amuletten gegen die dämonischen Mächte, gegen das böse Auge, gegen Zauber und Krankheit, ging im übrigen seinen Gang durchs Leben frohen Herzens, und wenn er an den Tod dachte, war es zwar mit Furcht, aber der Gedanke, daß er nach dem Tode, nach überstandener Reise die herrlichen Gefilde im Königreich des Osyris anbauen sollte, war ihm tröstlich und erhebend."

Nur das eine ist in betreff der Opfer noch hervorzuheben, daß es bei Darbringung derselben wesentlich auf die genaue Beobachtung des überlieferten Rituals ankam, wenn das Opfer seine Kraft nicht verlieren sollte. Genaue Beobachtung aller vorgeschriebenen Zeremonien war eine Garantie für ein ungetrübtes Verhältnis zu den Göttern, für die Wohlfahrt des Staates, das Gedeihen der Familien und Individuen, ja selbst für den ungestörten Fortgang des Naturlaufs. Andächtige Gesinnung wird im allgemeinen zur Wirksamkeit des Opfers nicht für erforderlich gehalten, es entfaltet seine Kraft, ordnungsmäßig dargebracht, ex opere operato. Wie hoch man von

der Kraft des Opfers dachte, zeigt besonders die indische Religion; nicht bloß daß die Götter selbst Opfer verrichten, sondern Agni und Soma, ursprünglich das Opferfeuer und der beim Opfer dargebrachte Trank, werden im Laufe der Zeit selbst zu Göttern und göttlich verehrt. Dem Opferfeuer wird sogar die Kraft zugeschrieben, den Gott zu erzeugen, alle Götter herbeizurufen und, da Agni mit allen Göttern identifiziert wird, sämtliche Götter zu produzieren. Weiteres braucht schließlich nicht mehr gesagt zu werden, um zu zeigen, wie am Ende die menschliche Leistung in der ganzen heidnischen Religion die Hauptsache ist.

Manche Opfer werden nur symbolisch oder stellvertretend dargebracht; man pflegt darin meist die Spuren eines älteren, später umgeformten Kultusbrauchs zu finden. Hierher gehören die Opfer, bei welchen ein Teil statt des Ganzen gegeben wird, die Sitten, bei welchen man das Menschenleben schont, aber eine Wunde macht oder Blut fließen läßt, um die Gottheit zu befriedigen. So war bei den Mexikanern die Entziehung von Blut aus den Geschlechtsteilen gebräuchlich, das sodann als Opfer dargebracht wurde. Hierher gehören ferner die zahlreichen Verstümmelungen (z. B. Ausstoßen von Zähnen), die bei den Wilden einen Teil der religiösen Sitte ausmachen, ferner das so verbreitete Fingeropfer, Haaropfer, blutige Geißelung, die in Afrika weit verbreitete Beschneidung, die auch als Weihe des Zeugungsgliedes aufgefaßt werden kann; auch die Kastration, die bis in späte Zeiten im Dienste kleinasiatischer Göttinnen geübt wurde; die Tättowierung der Polynesier hatte ursprünglich ebenfalls diesen Sinn, wenn freilich solchen Sitten und Gebräuchen im Laufe der Zeit meist andere Motive untergeschoben worden sind. Auch Stellvertretung kommt vor und Darbringung von Gaben in effigie; so werden Puppen statt Menschen verbrannt oder ertränkt und Tiere aus Teig oder Kuchen den Göttern anstatt dieser selbst dargebracht. In manchen Kulten, so in Kleinasien besonders wurde die Jungfräulichkeit dem Gott oder der Göttin aufgeopfert, indem die Jungfrauen beim Eintritt des mannbaren Alters sich in dem betreffenden Tempel einmal preisgaben oder länger als heilige Dirnen blieben. Da die Jugendkraft als ein Geschenk der Götter galt, so durfte ihre höchste Entfaltung in Übung der Körperkräfte ebensogut als ein der Gottheit dargebrachtes Opfer gelten als die Erstlingsgaben von den Früchten des Feldes. So wurden in Griechenland an verschiedenen Orten Wettspiele zu Ehren der Götter veranstaltet. So wissen die 10000 Griechen, von welchen Xenophon erzählt, als sie den ersten Laut ihrer Mutter-

sprache wieder vernehmen, den Göttern nicht besser zu danken, als indem sie Wettspiele veranstalten. Hierher gehört dann wohl auch eine Reihe von Gebräuchen, die eine Nachahmung des Thuns der Götter bedeuten, durch welche der Mensch besonders in den bedeutungsvollen Zeiten des Naturlaufs sein Leben an das Thun der Götter anknüpfen will.

Der Kultus setzt die Kultusstätte voraus, die zur Aufstellung der Götterbilder insbesondere geeignet und würdig war. Hier wird der Götterbilder von Menschenhänden gepflegt, hier werden ihnen auf dem Altar die Opfer dargebracht. Da jeder Gott einen besonderen Altar haben mußte, so war an vielen Kultstätten eine Mehrzahl von Altären vorhanden. Diese Orte, wie alles, was mit dem Kultus zusammenhängt, gelten als heilige geweihte Dinge. Was zu diesem Zwecke verwendet wird und mit dem Kultus irgendwie im Zusammenhang steht, muß durch oft umständliche Zeremonien geweiht, d. h. dem Bereich des Profanen entnommen und in den Bereich des Göttlichen eingegliedert werden.

Ebenso wichtig und allgemein verbreitet ist das Gebet, durch welches sich der Mensch zu seinen Göttern in Beziehung setzen will. Ein Gott, zu dem man nicht beten, auf welchen man nicht durchs Gebet einwirken kann, hat ja eigentlich keinen Wert. Durch die Gebete will der Mensch, ob sie nun mit einem Opfer verbunden sind oder selbständig auftreten, die Götter nach seinem Sinne bestimmen, damit sie teils ihm allerlei Güter bescheren, teils drohende Übel von ihm abwenden; auch das Schuldbewußtsein spricht sich im Gebet aus, so daß sich das Gebet zu einer Bitte um Sündenvergebung gestaltet. Auch nach unsern Begriffen unsittliche Bitten, aus Haß und Rachsucht herstammend, kommen vor.

Angebetet wurden alle die Wesen und Dinge, die für göttlich galten, nicht bloß die himmlischen Götter, sondern auch die unterirdischen, die Idole, die als Wohnstätten von göttlichen Wesen betrachtet wurden, die Ahnen, von welchen man das Wohl und Wehe der Lebenden abhängig dachte.

Auch durchs Gebet will der Mensch der Gottheit neben dem, daß er auf sie einwirken will, seine Devotion bezeigen. Wichtig ist auch hier, daß es in genau bestimmten, durchs Alter geheiligten Formeln, die man des Nachdrucks halber mehrfach aneinander zu reihen pflegte, verrichtet wurde. Auf Andacht kam es hierbei nicht an, sondern man dachte, daß das Gebet wie das Opfer ex opere operato wirksam sei. Treffend bezeichnet Jesus den Charakter dieses

Gebets, wenn er zu seinen Jüngern sagt: „Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht plappern, wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen“ (Matth. 6, 7).

Die indischen Dichter sahen, wie Oldenberg (Veda S. 437 f.) ausführt, im Gebet die „vom Herzen gezimmerte Opferspeise“, ein Mittel den Gott zu erfreuen und zu stärken, das an wirksamer Kraft hinter dem eigentlichen Opfer kaum zurücksteht. Wie sehr man darauf rechnete, daß das Gebet unfehlbar wirke, davon zeugt wiederum die Vergöttlichung des Gebets; denn der später in der Spekulation so hoch verehrte Gott Brahma ist ursprünglich nichts anderes als das Gebet. So wird das menschliche Thun selbst zum Gott gemacht zum Zeugnis dafür, daß die menschliche Leistung in dieser Religion das Ein und Alles ist. Auch von dem Gebet bei den Ägyptern sagt Lange in Chant. I, 153: „Das Gebet ist eine magische Handlung, die richtigen Worte richtig hergesagt, zwingen die Götter; daher bewegt das rituelle und liturgische Gebet sich immer in festen Formen; der Wortlaut ist natürlich von der größten Bedeutung.“

Die Kraft des Gebets sucht man durch Gelübde zu unterstützen, man verspricht den höheren Mächten im Fall der Erhörung des Gebets etwas zu schenken oder ihnen etwas zuliebe zu thun. Eine andere Art, die Götter seinem Willen dienstbar zu machen, bestand darin, daß man in die Götterbilder Nägel eintrieb (clavi fingendi bei den Römern), oder daß man ihnen sonst auf eine handgreifliche Art seine Wünsche nahe zu legen suchte.

Gebet und Opfer berühren sich aufs engste mit einem anderen wesentlichen Element des heidnischen Kultus. Durch Magie und Divination will der Mensch ebenfalls auf seine Götter einwirken, um sie seinem Willen dienstbar zu machen und die Zukunft zu erforschen.

Die Zauberei gehört zu den allgemeinsten Erscheinungen in der heidnischen Religiosität, in allen Weltteilen und auf allen Kulturstufen. Bei den Wilden und bei den Mongolen (Schamanismus) besteht fast die ganze Religion aus Zauberei. Durch Zauberei sucht man Unglück von sich abzuwenden und das Glück sich zu sichern. Durch Zauberei trachtet der Kriegsherr den Sieg an seine Fahne zu binden, der Baumeister die Festigkeit, der Hausherr die Sicherheit seines Hauses zu bewirken. Zauberei hilft gegen Gefahren auf Reisen und gegen wilde Tiere, zum Wettermachen, gegen Krankheit, gegen feindliche Menschen und gegen die Einflüsse böser Geister, kurzum für und gegen alles. Durch magische Mittel kann man seinen Feinden schaden, sie durch

das böse Auge oder durch Schädigung ihres Bildes verzaubern. Die Mittel, durch welche man das erreichen wollte, sind teils heilige Wörter und Formeln, teils Sachen zum Gebrauch, Amulette zum Umhängen, Tränke u. dergl. Auch die Zauberformeln galten als ex opere operato wirksam. Daher die Vergöttlichung des Wortes in der indischen Religion in der Person der Göttin Vâtch. Von der Zauberei in der ägyptischen Religion z. B. sagt Lange: „Die Magie machte nicht nur bei den heil. Handlungen, sondern auch im täglichen Leben ihren Einfluß geltend. In der Medizin waren die Zaubersprüche die wirksamsten Mittel und verliehen den Medikamenten vorzügliche Heilkräfte. Die Krankheiten wurden zu allen Zeiten verschiedenen Dämonen zugeschrieben, die nur durch geweihte Amulette und kräftige Zaubersprüche ausgetrieben werden konnten. Oft mußte die Formel mehrmals, von verschiedenen Zeremonien begleitet, hergesagt werden. Liebestränke wußte man nach unfehlbaren Rezepten zu bereiten, seinen Feind konnte man durch magisch hervorgerufene Schlaflosigkeit aus dem Wege räumen. Als Amulette hängte man sich allerlei kleine geweihte Gegenstände um, welche gegen Unglück und Gefahr beschirmen sollten; kleine Papyrusstreifen mit einigen barbarisch klingenden, unzusammenhängenden Worten beschrieben, besaßen eine geheimnisvolle Kraft. Träume wurden genau beobachtet; die Lehre von den glücklichen und unglücklichen Tagen war genau ausgebildet."

„Auch die wenigen Partien des Atharva Veda, die bis jetzt gedeutet sind, hinterlassen von der indischen Religion den Eindruck eines Aberglaubens und Dämonenkults, deren zahllose, heimliche Bräuche wie ein Netz über das ganze Leben gezogen sind und sich auch in den anerkannten Kultus hineinweben. Alles was der Mensch zu befürchten hat oder wovon er los sein will, wird durch Beschwörungen beseitigt, alles was er erreichen will, mit Hilfe desselben Mittels gesucht. Hier wird die Hexe aus Stall und Gehöft gebannt, hier die Pflanze gepflückt, kraft der man alle bösen Wesen sieht. Hockt ein Geschwürdämon auf dem Genick des Menschen oder kommt Aussatz, Durchfall oder Irrsinn über ihn, dann sind Beschwörungen und Getränke da, um diese Übel zu vertreiben. Dem Feinde im Krieg oder dem Widersacher im Rat wird heimlich die Kraft genommen; aber der Fluch kann durch Pflanzen und Sprüche abgewehrt, ja sogar verschlimmert auf den Zauberer zurückgewandt, und Gift aus allen Weltgegenden wie ein Brei gegessen werden, wenn man nur die rechten Zaubermittel kennt" (Chant. II, 37 f.).

Ebenso verbreitet ist die Divination oder Mantik. Mittels der-

selben sucht man Vergangenheit und Zukunft zu erforschen, die Vergangenheit, um herauszubringen, wer dieses oder jenes Verbrechen begangen (hierher gehören auch die Ordalien, Gottesurteile), die Zukunft, um Glück oder Unglück vorauszuerfahren. Geweissagt wurde aus den Sternen, dem Flug der Vögel, den Eingeweiden der Opfertiere, aus dem Blitze, dem Fallen der Losstäbchen, dem Rauschen der Bäume, dem Lodern der Flamme, überhaupt aus allem Möglichen und Unmöglichen. Voraussetzung dabei ist, wie leicht ersichtlich, jener Pantheismus, dem die ganze Natur von oben bis unten ein belebtes, zusammenhängendes Ganzes ist.

Opfer, Gebet, Zauberei und Wahrsagerei setzten besondere Geschicklichkeit und Übung voraus und zwar um so mehr, je mehr es auf besondere Kenntnis und genaue Einhaltung der Formen ankam, in welchen man sich den Göttern zu nahen hatte. Daher sind in allen heidnischen Kulten Zauberer und Priester die Mittelspersonen zwischen Göttern und Menschen. In höher entwickelten Religionen nehmen die Priester vielfach eine bedeutendere Stellung ein, so in Ägypten und Indien, und tragen ihrerseits wieder dazu bei, die Religion in ihrem priesterlichen Sinne weiter zu entwickeln. Mehrfach schlossen sie sich zu einem eigenen Stande, einem festgeschlossenen Kreise zusammen. Als die Vertrauten der Götter nahmen sie in der bürgerlichen Gesellschaft eine hervorragende Stellung ein und häuften in ihren Tempeln bedeutende Reichtümer auf. Die Brahmanen galten als übermenschliche Wesen, als Repräsentanten und Inkarnation der Gottheit, die sie durch Opfer und Veda in ihrer Gewalt zu haben behaupteten. Darum ist die Welt ihnen Ehrerbietung und Geschenke schuldig; ihre Person und ihr Besitztum gelten als heilig. Ursprünglich unter der Kriegerkaste stehend, verstanden sie es, sich nach und nach die erste Stellung im Staate zu verschaffen. Ihnen gegenüber war die Menge völlig unmündig; sie wurde, wie der Apostel 1. Kor. 12, 2 sagt, zu den stummen Götzen hingeführt, wie man eben wollte.

Überall im Gebiete der heidnischen Religiosität steht das Staatswesen in nächster Beziehung zur Religion. Meist deckte sich Volksgemeinschaft und Kultusgemeinschaft. Religiöse Neubildungen sind jedenfalls oft Hand in Hand gegangen mit sonstigen Differenzierungen, die zur Spaltung der Völker und Stämme geführt haben. Die Religion, genauer der Kultus, war in der Regel die Grundlage des Staatswesens, seines Bestandes und Wohlergehens. Der Kultus wurde darum teilweise im Dienste des Staates verrichtet, das Staatsoberhaupt hatte in der Regel, wenigstens in früheren Zeiten, priester-

liche Rechte. Die Unterthanen ihrerseits hatten ohne weiteres Recht und Pflicht, sich am Kultus zu beteiligen. Beteiligung am Kultus erschien als die Erfüllung eines Teils ihrer Unterthanenpflichten. Eine Art Theokratie, sofern man darunter eine staatsgesetzliche Organisation der Religion, des Kultus versteht, ist darum im Grunde bei den meisten heidnischen Religionen vorhanden. Der Bestand der Volksreligion gilt als Staatssache und die Ausübung des Kultus liegt im öffentlichen Interesse, denn man betrachtet die Götter als Urheber der Staatsverfassung und Garanten der gesellschaftlichen Ordnung. Die Bürgerpflicht hatte darum einen religiösen Charakter und die Erfüllung der religiösen Pflicht war ein Gesetz des Staates. Ein Unterschied war nur darin begründet, ob die Theokratie zugleich eine Hierokratie war, d. h. ob die Priester eine beherrschende Stellung einnahmen oder nicht.

Den kultischen Werken, durch welche man sich in Beziehung zur Gottheit setzen und auf sie einwirken will, reiht sich endlich als weiteres die Beobachtung der moralischen Gebote, des göttlichen Gesetzes im allgemeinen an. Auch auf diesem Wege will man sich das Wohlgefallen der Götter erwerben, sich den Eingang in die himmlischen Gefilde sichern und seine Sünden abbüßen. Das Rechts- und Sittenbewußtsein entwickelt sich im Zusammenhang mit dem religiösen Bewußtsein insbesondere durch das gesellige Zusammenleben in Familie und Staat. Was im Laufe der Zeit bei einem Volk als Sitte und Recht sich herausbildet, gilt als göttliches Gebot, die Götter werden nach und nach bis zu einem gewissen Grad als sittlich bestimmte Wesen aufgefaßt und als Wächter über die Rechts- und Sittenordnung betrachtet. Man ist, wo das sittliche Bewußtsein nur einigermaßen entwickelt ist, überzeugt, daß die Götter die Auflehnung gegen ihre Gebote bestrafen und ahnden, wie man umgekehrt in schweren Unglücksfällen Strafheimsuchungen der Götter sieht. Anderseits erwartete man aber auch, daß die Götter die Guten und Gottesfürchtigen belohnen. Um darum des Segens und der Gunst der Götter teilhaftig zu werden und von ihrem Zorn verschont zu bleiben, macht man ihre Gebote und Satzungen zur Richtschnur seines Handelns. Dies ist besonders da der Fall, wo man nicht so sehr auf die gegenwärtige, als, im Zusammenhang mit der Ausbildung der Unsterblichkeitshoffnung, auf die zukünftige Belohnung und Bestrafung reflektierte. Bald ist es diese, bald jene moralische Leistung oder Tugend, die besonders gepriesen und als verdienstlich gerühmt wird. Im allgemeinen freilich standen die kultischen Handlungen obenan. Von der ägyptischen

Religion sagt Lange: „Die magischen Elemente der Religion waren das große Hindernis für die Moral als einen für die Ewigkeit bestimmenden Faktor. Der Tote soll in dem Totengericht die Namen der 42 Richter nennen und eine Art Unschuldsbeichte ablegen. „Nicht that ich, was die Götter verabscheuen" muß der Verstorbene vor Osiris sagen; darin war z. B. mit eingeschlossen, sich im Tempel beflecken, die Opferbrote verderben, die Prozessionen stören, aber auch lügen, stehlen, falsches Maß und Gewicht gebrauchen u. s. w. Aber ein steinerner Skarabäuskäfer, auf dem Kapitel 30 aus dem Totenbuch geschrieben war, und der bei der Mumie an den Platz des Herzens gelegt wurde, sollte verhindern, daß das Herz vor Gericht Zeugnis gegen den Toten ablege. Überhaupt ist das magische Element, wenn es sich um Tod, Begräbnis und Unsterblichkeit handelt, so stark, sind die magischen Sprüche und Amulette so mächtig, daß solche Gedanken ihre ernste Bedeutung verlieren. Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietung gegen die Alten und Weisen beherrschen den Ägypter. Fleiß und Treue in Erfüllung der Dienstpflichten waren große Tugenden. Gedanken, wie diese: Gott ist der Urheber alles Gedeihens, sein Gefallen muß man suchen und seinen Willen nicht übertreten, findet man öfters. Der Verstorbene rühmt sich oft an seiner Stele, daß er der Gatte der Witwen, der Vater der Vaterlosen, die Stütze der Geringen gewesen sei und daß er den Schiffslosen befördert habe" (Chant. I, 154 f. 138 f.). Ähnliche Gedankengänge findet man bei allen Kulturvölkern ausgebildet, in Indien, Persien, Griechenland und Rom. Auch in der chinesischen Volksreligion wird mit Nachdruck betont, daß man sein Leben den Normen des Himmels gemäß einrichten müsse, der Himmel belohnt und straft, er gibt den Stolzen Unheil. Kong-tse schildert das Ideal des wahren Weisen als den Inbegriff aller Tugenden. Er ist dem Studium ergeben, aufrichtig, voll Ehrfurcht, demütig, freundlich, gerecht und macht sich zur Regel, andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will. Voraussetzung bei dieser Moralität ist, daß der Mensch von Natur gut und im Grunde gleichen Wesens mit den Göttern ist. So sehr z. B. Kong-tse über die Schlechtigkeit vieler Menschen klagt, so glaubt er doch unerschütterlich an das Dogma von der Güte der menschlichen Natur. Wenn es in einem Vedaliede heißt: „Was wissend wir, was unbewußt an Frevelthaten wir verübt, davon sollt ihr einmütiglich, ihr Götter, alle uns befreien. Wenn wachend Frevel ich beging, wenn frevelhaft im Schlaf ich war, — was ist und sein wird, soll hievon befrein mich wie vom Folterpfahl", so sind solche Gewissens-

zustände nur Ausnahmen, die mit dem Verfall der Göttervorstellung und der immer geschäftsmäßiger werdenden Opferpraxis noch seltener werden. Auch bei den Griechen finden wir mitunter ergreifende Klagen über die menschliche Hinfälligkeit, auch über ihre Schlechtigkeit; aber die Sünde ist doch immer nur Bethörung des Verstandes, Unwissenheit, nicht verkehrte Willensrichtung; es handelt sich nur darum, durch Belehrung diese zu beseitigen, sich selber beherrschen und die richtige Mitte finden zu lernen. Da also äußerlich anständiges Leben in der Regel als genügend vor Göttern und Menschen galt und die sittlichen Anschauungen im ganzen ziemlich laxe waren, so konnte der von Natur gute Mensch sich leicht mit seiner Rechtschaffenheit brüsten. Ein Kennzeichen dieser gesetzlichen Moralität und Legalität ist es, daß man durch kasuistische Bearbeitung den Kreis der Sünden möglichst einzuengen suchte.

Die begangenen Sünden suchte man in mehreren Religionen außer durch Opfer, Gebet und Magie noch durch besondere Mittel abzubüßen. In dem Kult der Kabiren auf Samotrake, besonders aber bei den Azteken in Mexiko, findet sich eine Beichte der Sünden vor einem Priester und sodann Abbüßung derselben durch Enthaltungen (Fasten), Peinigungen (Peitschen mit Brennesseln) und Abwaschungen (Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker IV, 129 und 462).

Als ein verdienstliches Werk gilt also, wie wir hier sehen, besonders das Fasten, d. h. die zeitweise Enthaltung von aller Nahrung oder nur von gewissen Speisen. Solche Entbehrungen, die der Mensch sich selbst auflegt, gelten als verdienstliche, der Gottheit wohlgefällige Werke.

Das Fortleben nach dem Tode suchte man sich durch allerlei Totengebräuche, bei den Ägyptern durch Mumifizierung des Leichnams, Beisetzung in Felsengräbern u. s. w. zu sichern.

Wir können nunmehr diese Gedankenreihe abschließen. Wir haben gesehen, wie die heidnische Religiosität sich bemüht, durch ihre Werke auf die Götter einzuwirken, durch ihre Leistungen das Wohlgefallen der Götter sich zu erwerben, um auf diese Weise sich zu ihnen in Beziehung zu setzen und in ihre Gemeinschaft zu kommen.

§ 10. Die heidnische Frömmigkeit als Enthusiasmus.

Während diese ergistische Art der Frömmigkeit eine mehr äußerliche, mechanische ist, wenn sie auch mit Vorstellungen und Gefühlen enge verknüpft ist, ist die zweite Form derselben, die enthusiastische

Religiosität, eine mehr innerliche, aber eben darum ist sie auch nur kleineren Kreisen zugänglich.

Wir haben schon oben bei der Entstehung der Göttervorstellungen das Wesen des Enthusiasmus berührt und gesehen, daß derselbe in lebhafter Phantasiethätigkeit, verbunden mit besonderer Erregung des Gefühls besteht. Das Charakteristische der enthusiastischen Frömmigkeit besteht nun darin, daß man meint, durch unmittelbare Erhebung der Seele, durch Exaltation des Gefühls, in die Gemeinschaft der Gottheit gelangen zu können. Voraussetzung dabei ist, daß der Mensch ein gottverwandtes oder göttliches Wesen ist, das ohne weiteres der Gemeinschaft der Götter teilhaftig werden kann. Ein Unterschied ist nur darin begründet, ob man in dem Sinnenleben des Menschen ein Hindernis für die Vereinigung mit der Gottheit findet oder nicht. Je nachdem dies der Fall ist oder nicht, können wir von einem dualistischen und monistischen Enthusiasmus reden.

Bei vielen Völkern begegnet uns die Überzeugung, daß einzelne Personen von der Gottheit ergriffen und in Besitz genommen werden dergestalt, daß die Gottheit aus ihnen redet und ihren Geist mit wunderbaren, übernatürlichen Kräften begabt, sie den Schranken des Raums und der Zeit entrückt, so daß sie verborgene und zukünftige Dinge erkennen. Man glaubt, daß der Geist, der vom Menschen Besitz ergreift, ihn mit allen seinen Organen als sein Eigentum betrachtet und benützt. Hierher gehört das Orakelwesen. Die Pythia in Delphi z. B. wurde, soviel man hierüber weiß, durch die aus einer Erdspalte aufsteigenden Dämpfe in Begeisterung versetzt und in diesem Zustand gab sie Antwort auf die ihr vorgelegten Fragen, Antworten, welche freilich nur ihre Priester verstehen und deuten konnten. In dieser Begeisterung kann der Mensch sich selber entrückt, dem eigenen Bewußtsein entfremdet werden und in Ekstase (Verzückung) geraten. Diese Ekstase stellt sich teils von selbst ein bei Zauberern und Priestern, überhaupt bei Personen, die sich im Dienst einer Gottheit stehend fühlen, die sich mit ihrem ganzen Denken mit der Gottheit beschäftigen und mit gespanntem Geist ihren Offenbarungen lauschen. Sie wird aber auch durch künstliche Mittel herbeigeführt. Die Schamanen z. B., die Zauberer, Wettermacher und Wahrsager der Mongolen, schreiben sich das Vermögen zu, die bösen, den Menschen bedrohenden Geister bekämpfen und verjagen zu können. Sie thun dies, indem sie in Krämpfen, Verzückung und wilder Raserei sich selbst und der Welt entrückt werden. In der Ekstase steigt der Schamane nun in den Himmel hinauf, um sich dort bei den Geistern Auskunft zu holen über

das, was man von ihm verlangt. In der Schamanenkunst gibt es Grade, bei manchen reicht die Zauberkunst nur so weit, daß sie sich zu den niederen Himmelskreisen emporschwingen können; die großen Schamanen dringen aber bis in den höchsten Himmel vor. Auch in die Unterwelt fahren sie hinab, namentlich wenn sie nach einem Todesfall eine Wohnung zu reinigen haben. Da fangen sie die dort noch umherschweifende Seele des Gestorbenen und führen sie in das Totenreich zu den anderen Seelen hinab (Chant. I, 46 f.). Auch auf den Südseeinseln wurden zu Götzenpriestern meist die genommen, die häufig von den Göttern begeistert wurden. Besonders bei nächtlichen Feiern pflegte die Begeisterung über die Priester zu kommen. Erst saßen sie lange schweigend da, dann redeten sie leise und tief, stets in erster Person, was ihnen der Geist eingab. Bisweilen blieben sie ruhig. Öfters aber wurden sie furchtbar aufgeregt und wild oder brachen auch Thränenströme aus ihren Augen. Bei den Negerstämmen Afrikas finden wir ebenfalls den Brauch, daß ihre Fetischpriester durch allerlei Mittel sich in einen ekstatischen Zustand versetzen, um Geister zu beschwören. Eine andere Art dieses Zustandes ist das visionäre Hellsehen, das Erforschen der Zukunft aus Gesichtern und Träumen (die Seher der Griechen, die weisen Frauen der Germanen). Lieblingen der Götter wird diese Gabe zugeschrieben, das Göttliche zu schauen und das Verborgene zu offenbaren. Häufig wurden Besessene und mit nervösen Krämpfen und Zuckungen Behaftete (Epileptische) dafür angesehen, als ob in ihnen die Gottheit wohne und aus ihnen spreche.

Um diesen Zustand der Begeisterung herbeizuführen, werden nun verschiedene Mittel angewendet. Häufig wird die Musik benützt, um ihn zu erzeugen, oder werden gewisse religiöse Formeln gesungen. Der Schamane gebraucht eine Zaubertrommel, um den ekstatischen Zustand bei sich herbeizuführen. Auch der Tanz spielt eine Rolle. Die Zauberpriester der Wilden rufen oft durch rasende Tänze einen Zustand des Wahnsinns bei sich hervor und wenn sie dann erschöpft niederfallen, gelten sie als von der Gottheit besessen oder inspiriert. Solche Tänze waren auch bei den Priestern der kleinasiatischen Muttergöttin gebräuchlich. Auch die Schwitzbäder bei den Indianern und die Anwendung berauschender Getränke galten diesem Zwecke.

Während diese Mittel eine Exaltation des seelischen Lebens herbeiführen sollen, gibt es eine Reihe anderer, durch welche das sinnlich-natürliche Leben gedämpft werden soll, damit sich der Geist desto freier zur Gottheit erheben kann. Man empfindet also hier das

natürliche Leben, insbesondere den Leib, als ein Hindernis, als eine Kette, die den Menschen gebunden hält und geht darauf aus, dieses Hindernis möglichst abzustreifen und sich von der Vergänglichkeit loszumachen.

Dazu sollte vor allem die Askese dienen. Durch sie suchte man das natürlich-sinnliche Leben zu dämpfen, zu unterdrücken und abzutöten.

Dazu gehört in erster Linie das Fasten, das wir oben schon in anderem Zusammenhang gehabt haben. Dasselbe hat freilich auch häufig den Zweck, die Sinnlichkeit zu erregen, wie denn auch Enthaltung, ebenso sehr wie übermäßiger Genuß eine Art nervöser Krisis hervorruft. Meist aber wurde es geübt, um die Sinnlichkeit abzutöten und die Schranken der Endlichkeit zu überwinden. So ist in manchen Religionen Fleisch- oder Weingenuß verboten. Bald gilt die Pflicht zu fasten, nur für gewisse Kreise, bald nimmt es einen festen Platz im organisierten Kultus ein. Damit war häufig verbunden Enthaltung von Schlaf (Nachtwachen), und vom geschlechtlichen Verkehr. Auf diese Enthaltung wurde häufig ein großer Wert gelegt. Zur Vorbereitung auf wichtige Kultushandlungen war in manchen Kulten etliche Tage vorher geschlechtliche Enthaltung Gebot. Besonders hatten die Priester die Pflicht, sich zu gewissen Zeiten des geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten. Verzicht auf das eheliche Leben und den Geschlechtsumgang galt überhaupt in manchen Religionen als etwas Höheres, Heiliges. So wurden bei manchen Völkern insbesondere Jungfrauen, die ewige Keuschheit zu halten verpflichtet waren, besonders heilig gehalten, so die Vestalinnen in Rom, die wahrsagenden Jungfrauen der Deutschen, die Sonnenjungfrauen in Peru u. a.

Da das natürliche Leben vielfach als etwas Unreines empfunden wird, was den Zutritt zur Gottheit und die Gemeinschaft mit ihr unmöglich macht, so sind in vielen Religionen allerlei Reinigungszeremonien, namentlich für die Priester gebräuchlich, um dem Menschen das Nahen zur Gottheit und das Verbleiben in ihrer Gemeinschaft zu ermöglichen. Oft sind lauter leinene Kleider und vegetabilische Nahrung vorgeschrieben, oder müssen verunreinigende Berührungen gemieden, auch vor der Opferhandlung selbst Waschungen und andere Zeremonien vorgenommen werden. Als verunreinigend gilt alles, was mit dem Geschlechtsleben zusammenhängt, so Geburt, gewisse Krankheiten und insbesondere der Tod. Die Reinigungsvorschriften waren hauptsächlich bei den Indern, Persern, Ägyptern, Griechen und Römern ausgebildet. Nicht bloß Menschen sondern auch Gegen-

stände, Haus und Weg, selbst das Feuer, konnten verunreinigt werden.

Als Reinigungsmittel galten hauptsächlich das Wasser. Bei den Indern z. B. wurden zu diesem Zwecke häufig Waschungen im Ganges vorgenommen. Aber auch dem Kuhurin und Kuhmist wurde bei ihnen, wie bei den Persern eine besondere reinigende Kraft zugetraut. Nächst dem Wasser war das Feuer ein beliebtes Reinigungsmittel. Als innerliches Reinigungsmittel zur Herbeiführung kultischer Reinheit waren bei den Indianern z. B. auch Abführungs- und Brechmittel im Gebrauch. Wird nicht bloß die kultische Reinheit ins Auge gefaßt, sondern auch die sittliche, so geht der Gedanke der Reinigung über in den der Sühne.

An die Reinigungen schließen sich sodann die Weihen an, durch die Sachen oder Personen in Beziehung zur Gottheit gesetzt, zu ihrem Eigentum erklärt und ihr geweiht werden sollen. Unter den dabei gebräuchlichen Zeremonien spielt meist die Salbung mit Öl eine wichtige Rolle.

Zur Abtötung der Sinnlichkeit wurden sodann besonders die Selbstpeinigungen (Geiselungen u. ähnl.) für dienlich erachtet. Aber es galt nicht bloß, die Sinnlichkeit abzutöten, sondern auch das Seelenleben zu disziplinieren und auf einem Punkt hin, die Erreichung der Gemeinschaft mit der Gottheit, in Bewegung zu setzen.

Als das beste Mittel hierzu galt die Meditation, d. h. das in sich selbst zurückgezogene, angestrengte Nachdenken über sich und die Gottheit, das oft noch durch eine besondere Körperhaltung oder Fixierung eines bestimmten Gegenstandes befördert werden sollte. Da diese Meditation nur bei völliger Unthätigkeit gedeihen konnte, wurde die Arbeit und das tägliche Leben als etwas Gemeines angesehen, während das beschauliche Leben als die höchste Stufe der Frömmigkeit galt. Da dasselbe nur in der Einsamkeit recht gedeihen konnte, sind die Asketen, Eremiten und Anachoreten die eigentlichen Virtuosen dieser Religiosität. Da jedoch diese Frömmigkeit auch in der Vereinigung gedeihen, ja noch besser diszipliniert werden kann, so ist das Mönchstum als die klassische Ausprägung dieser enthusiastischen Frömmigkeit zu betrachten.

Hierher gehören wohl schon bei den auf niederer religiöser Stufe stehenden Völkern, z. B. bei den Negervölkern in Afrika, jene geheimen Gesellschaften und Verbände, die eine Art enthusiastischer Religiosität mit allerlei Einweihungszeremonien und Reinigungen pflegen, freilich auch Grausamkeiten und Ausschweifungen aller Art

verüben, wobei indes zu bemerken ist, daß Enthusiasmus, Grausamkeit und Ausschweifungen sich nicht aus-, sondern einschließen.

Auch die Vereinigung der Areoi bei den Südseeinsulanern ist bemerkenswert. Die Vereinigung war dem Gotte Oro geweiht und hatte sieben Grade, welche sich über alle Inseln zerstreuten. Dieselben waren durch verschiedene Tättowierung und dieser entnommene Namen, durch verschiedene Beschäftigung und Kleidung, innerlich aber durch stufenweise größere Heiligkeit getrennt. Wo sie hinkamen, führten sie Tänze, Schauspiele oft unzüchtiger und satyrischer Art, Gesänge, Gefechte u. dergl. auf. Die Aufnahme fand nach scharfer Prüfung der persönlichen Tauglichkeit unter großer Festlichkeit statt. Darauf folgte ein langes Noviziat. Unter mühseligen Verpflichtungen stieg man in die höheren Klassen auf. Die Aufnahme in die höheren Grade fand wieder unter hohen Festlichkeiten statt, wobei die Salbung mit heil. Öle gebräuchlich war. Die höchsten Areoi galten als überirdische Wesen und genossen göttliche Verehrung. Durch die strenge Devotion gegen Oro, den Beherrscher der Seelen nach dem Tode, hofften sie eine höhere Seligkeit zu erlangen und im Jenseits von allen Strafen und Läuterungen frei zu sein (Waitz-Gerland, Anthr. d. Naturv. VI, 364).

Auch in China finden wir einen Vertreter dieser Religiosität in Lao-tse. Es ist verkehrt, wenn man meint, wo immer diese Art von Frömmigkeit auftauche, müsse eine Entlehnung von anderswoher stattgefunden haben. Diese Religiosität kann aufkommen, wo Menschen sind und wenn sie sich in den dazugehörigen Vorstellungsreihen ausgeprägt hat, werden dieselben notwendig miteinander Verwandtschaft haben.

Das Tao (Vernunft oder Weg) ist nach dieser Lehre das Grundprinzip aller Dinge. Es ist anfangslos, unbedingt, sein Gesetz in sich selbst habend, unveränderlich, alles durchdringend. Es ist selbst ohne Namen, unergründlich, leer, ohne jede Bestimmung, eigentlich etwas Nichtseiendes. Aber es ist auch wieder Grund der Welt, hat einen Namen, wenn es als Schöpfer wirkt, alles ernährt ohne darüber herrschen zu wollen, alles thut, wenn auch ohne Thätigkeit. Die Aufgabe des Weisen besteht darin, das Tao zu erkennen. Vielwisserei ist schädlich; vom Äußerlichen weg muß man die Aufmerksamkeit auf das innere Leben lenken. Zwar braucht sich der Weise nicht äußerlich von der Welt zu trennen, um Einsiedler zu werden; aber innerlich muß er sich von der Welt durchaus frei machen. Die Tugend besteht darum wesentlich in einem Nichtsthun, wobei nicht ausge-

schlossen ist, daß diese negative Moral manche schöne Sätze enthält, wie z. B. „denen, die mir wohlthun, thue ich wohl; und denen, die mir nicht wohlthun, thue ich doch wohl; und so wird jedermann gut."

In dem Taoismus freilich spielt die Moral eine verschwindende Rolle. Der religiöse Mystizismus Lao-tses entartete in den Händen der materialistischen Chinesen schnell in weltliche Magik, wobei wiederum zu bemerken ist, daß Enthusiasmus, Aberglaube und Zauberei nahe mit einander verwandt sind. Lao-tses Lehre von der Rückkehr in das Tao regte überdem zu dem Versuche an, durch magische Elixiere Unsterblichkeit zu erlangen. Der Taoismus hat Priester, Mönche und einen Papst. Die Hauptbeschäftigung dieser Priester besteht im magischen Reinigen der Straßen, Häuser und Personen von bösen Geistern, im Verfertigen von Amuletten, die gewöhnlich an den Thüreingängen befestigt werden zum Schutz vor bösen Geistern und in der Ausübung der Geomantie, welche die beste Lage für Häuser und besonders für Gräber zu bestimmen hat. Die taoistischen Mönche erhalten die Tradition des Lao-tse durch den Cölibat, die Absonderung von der Welt, und die Pflege der Andacht aufrecht. In ihrem Papste (himmlischer Meister), der keine weltliche Gewalt besitzt noch Einfluß in weltlicher Hinsicht ausübt, soll sich der Geist ihres ersten Papstes beständig wieder inkarnieren (Chant. I 65 ff.).

Merkwürdige Erscheinungen finden wir auch bei den Mexikanern und Peruanern. Die Frömmigkeit der Mexikaner trug wesentlich enthusiastischen Charakter, daher die Menge ihrer Götter, aber auch die Masse der Menschenopfer. Es gab bei ihnen gewisse religiöse Orden, deren Mitglieder sich durch ein streng asketisches Leben auszeichneten und in einer Art von Kloster zusammen wohnten. Manche leben in Armut und Keuschheit und erbettelten sich, was sie brauchten. In Teotucacan gab es vier Asketen, welche jahrelang besonders schwere, religiöse Übungen machten, dafür aber auch als Heilige und Vertraute der Götter in hohem Ansehen standen und gleich Orakeln befragt wurden. Ferner hatte man einen dem Tezcatlipoca geweihten Orden für Jünglinge und Jungfrauen, einen anderen von noch größerer Strenge, der dem Quetzalcoatl heilig war, ebenfalls für beide Geschlechter. Schon in den ersten Lebensjahren pflegten die Eltern ihre Kinder zum Eintritt in diese Orden zu bestimmen. Indes stand der Austritt nach einer gewissen Zeit frei. In diesen Klöstern wurden strenge religiöse Übungen vorgenommen. Nachts z. B. stand man auf, um Gebete, Büßungen und Tempeldienst vorzunehmen und fastete jeden vierten Tag bei Wasser und Brot

(Waitz-Gerland VI, 133, Chant. I, 35). Über ähnliche Erscheinungen in Peru und Ägypten ausführlich zu reden, ist nicht nötig.

§ 11. Der Enthusiasmus in Indien.[1])

Während von den meisten heidnischen Religionen nach dem oben Ausgeführten nichts Besonderes mehr zu sagen ist, müssen wir einige derselben noch genauer ins Auge fassen, so vor allem die indische Religion, weil Indien das klassische Land des Enthusiasmus ist.

Wir haben oben gesehen, daß schon die Frömmigkeit, wie wir sie in den Veden finden, eine enthusiastische ist, weshalb man mit Recht von dem Pantheismus in den Veden redet. „Auffallend ist in dem vedischen Glauben ein gewisser Synkretismus der Göttervorstellungen. Indem der eben angerufene Gott als Höchster gefeiert wird, werden ihm häufig nicht nur die Vorzüge vieler anderen Götter beigelegt, sondern auch Charaktere, Funktionen und Erlebnisse derselben ganz kritiklos in sein Bild eingefügt. Als Vorstufe eines Monotheismus kann man schwerlich diese Eigenart betrachten; vielmehr trägt sie den späteren Pantheismus in ihrem Schoß" (Chant. II, 16).

Während das Volk an seiner ergistischen Frömmigkeit festhielt, haben insbesondere die priesterlichen Kreise diesen Weg der Abstraktion und Spekulation mit zäher Energie verfolgt. Es zeigt sich das schon in den neuen Göttergestalten, die sie gebildet, wie Brahmanaspati (Gebetsherr), Prajapati und Viçvarcarman, die wesentlich pantheistisch vorgestellt sind, und dann besonders an der veränderten Bedeutung, welche das Wort „Brahma" im Laufe der Zeit erhielt. Im Rigveda bedeutete „Brahma" das Gebet, die Andacht, das zauberkräftige Wort. Aber allmählich wird es zur Gottheit erhöht, denn das Gebet ist bei den Indern nicht nur ein Bitten, sondern Meditation, in der brahmanischen Zeit schon überwiegend ein Sichversenken oder ein Aufgehen in das Göttliche. Das Unendliche, mit dem man sich in diesem Zustand berührt, wird mit dem Zustand identisch und nach diesem genannt. So wird das Brahma zum höchsten Gott. Es wird als Sonne verehrt, dann als das absolute, in sich bestehende, ganz abstrakt zu fassende, unpersönliche Weltprinzip hingestellt.

Dementsprechend wurde das asketische Leben jedem anderen übergeordnet. Der Brahmane, nachdem er zuerst die drei Schulden ab-

---

[1]) Vergl. Chant. d. l. Sauss., Religionsgesch. II, 4 ff.; Wurm, Gesch. d. ind. Rel. 1874.

getragen, mit welchen er geboren wurde: an die Rishi, deren Hymnen er überliefert, an die Pitri, denen er Nachkommenschaft erzeugt, um die Opfer darzubringen, an die Götter, welche er mit Opfern versehen hat, soll, um eine höhere Stufe zu erlangen, das Welttreiben verlassen und als Einsiedler sich zurückziehen. Als solcher sollte er ein streng asketisches, meditierendes Leben im Walde führen. Sein Kleid soll von Baumrinde oder Fellen, sein Bett die Erde, seine Nahrung Früchte oder Wurzeln und Wasser sein, das durch ein leinenes Tuch geseiht worden ist, damit er kein Tierchen töte. Haare, Bart und Nägel läßt er wachsen, fasten soll er häufig und sich von allen Begierden lossagen, so daß ihn kein Ereignis in seiner Andacht stören kann. Namentlich beim Aussprechen des Wörtleins „Om" soll er den Atem möglichst lange anhalten. Nur mit heil. Dingen, namentlich mit dem Lesen der Veda, soll er sich beschäftigen, und durch Selbstpeinigung zu höherer Heiligkeit gelangen. Er soll den ganzen Tag auf den Zehen stehen, auf der Erde hin und her rutschen u. s. w. Diese Selbstpeinigungen werden später bis zum religiösen Selbstmord getrieben. Die höchste Lebensstufe endlich ist das Leben des Sanyâsi d. h. des Entsagenden. Dieser verhält sich gegen alles völlig gleichgültig, selbst gegen Kultushandlungen. Er bringt kein Opfer mehr, sondern ruht gänzlich in dem höchsten Wesen, sich weder Leben noch Tod wünschend. Als Bettler wandert er nackt und einsam, schweigend und ohne um sich zu sehen, umher.

Die Hauptsache bei dieser Frömmigkeit ist also die Meditation, das Nachdenken über die Gottheit, das Sichversenken in dieselbe. Die Sache wurde zu einer förmlichen Methode ausgebildet. Es wurde genau vorgeschrieben, wie der Askete sich verhalten, was er für eine Körperstellung einnehmen soll. Er soll Leib, Haupt und Nacken unbeweglich halten, festsitzen, die Augen auf die Nasenspitze gerichtet, nicht umhersehend, so soll er aufmerksam nachdenken.

Offenbar liegt dieser Frömmigkeit eine pessimistische Gemütsstimmung zu Grunde. Die naive Freude an der Natur und am weltlichen Leben, die Befriedigung durch den Dienst der Götter und die ergistische Frömmigkeit ist geschwunden. Mit staunenswerter Energie, mit Drangabe seiner eigenen Person sucht man ein höheres, geistiges Gut. Es ist, als wollten diese indischen Asketen den Himmel stürmen, um der Gemeinschaft der Gottheit teilhaftig zu werden. Anderseits schließt aber die Religiosität auch wieder einen Optimismus in sich, da die Grundvoraussetzung desselben ist, daß der Mensch durch eigene Vernunft und Kraft im stande sei, sich zur Gemein-

schaft mit der Gottheit aufzuschwingen. Der Mensch fühlt sich durch keine innerliche Scheidewand von dem Göttlichen geschieden. Zwar weiß der Hindu auch etwas von Sünde und Schuld, aber diese Sünden können alle wieder gebüßt werden und im Grunde ist der Mensch persönlich nicht für sie verantwortlich. Die dieser Frömmigkeit zu Grunde liegende Gottesvorstellung ist eine rein pantheistische. Die Bezeichnungen für die Gottheit sind darum möglichst abstrakt und nichtssagend. Das Wort „Tat" (das) wird schon in einem Vedaliede als der passendste Ausdruck für dieselbe gebraucht, ebenso die Silbe „Om", die geheimnisvolle Dreieinigkeit von Lauten, welche der fromme Hindu zur Versenkung ins Unendliche gebraucht.

Aus diesem Urgrunde wird nun die Welt durch Emanation hervorgehend gedacht. Da die Emanation etwas mit Naturnotwendigkeit Erfolgendes ist, so findet sich die Anschauung, daß unzählige Welten aus dem Brahma emaniert sind. Je weiter die Wesen von der Quelle entfernt sind, desto tiefer stehen sie auf der Stufenleiter, desto schlechter sind sie. Zuerst kommen die Götter, dann die Menschen. Aber auch unter diesen ist ein Unterschied. Die Brahmanen stehen dem Brahma am nächsten, sie sind aus seinem Munde entstanden; dann die Kschatriyas (Fürsten und Ritter) aus seinen Armen, die Vaiçyas (Bauern) aus seinen Lenden, die Sudras (Tagelöhner) aus seinen Füßen. So wird die bis auf den heutigen Tag bestehende Einteilung des Volkes in Kasten, die für Indien so verhängnisvoll geworden ist, metaphysisch begründet. Mag diese Gliederung des Volkes auch zum Teil ethnologische Gründe gehabt haben, so hätte sie sich doch ohne religiöse Motive nicht durchsetzen und behaupten können. Wir finden daher diese Kasteneinteilung hauptsächlich da, wo die enthusiastische Frömmigkeit im Schwange ging, z. B. in Persien, Peru, Mexiko u. a. Die Virtuosen dieser Frömmigkeit halten sich eben immer für Wesen höherer Art, verachten die produktive Arbeit als etwas des wahren Menschen Unwürdiges und sehen auf das arbeitende Volk als auf etwas wesentlich Geringeres herab.

Wie nun die Welt aus dem Brahma ausgeströmt ist, so hat sie das Bestreben, wieder in ihren Urgrund zurückzugelangen. Der Bewegung abwärts entspricht die Bewegung aufwärts. Wie die erstere sich in verschiedenen Stufen und langen Zeiträumen vollzieht, so auch die letztere. In dieser Bewegung spielt natürlich der Mensch die Hauptrolle. Die menschliche Seele, die wie alles, was aus dem Brahma emaniert ist, unzerstörbar und göttlichen Wesens ist, hat das Bestreben in dasselbe zurückzukehren. Das geschieht aber nicht auf

einmal, sondern nur nach Durchlaufung einer aufwärtsgehenden Stufenreihe. Zu dieser Rückkehr bringt's daher der Mensch nicht in einem Leben, sondern nur in einer Reihe von Existenzen auf Erden. Dies ist die Wurzel der Seelenwanderungslehre, die schon bald in der brahmanischen Zeit ausgebildet wurde und seither das indische Denken ganz beherrscht. Diese Lehre findet sich in mehr oder weniger ausgebildeter Gestalt bei verschiedenen Völkern und man hat schon oft geglaubt, die Verbreitung dieser Lehre durch Übergang von einem Volk aufs andere erklären zu sollen. Allein diese Annahme ist unerweislich und unnötig, denn solche Elemente der zur enthusiastischen Frömmigkeit gehörigen Weltanschauung konnten und mußten überall zum Vorschein kommen, wo die entsprechende Grundlage vorhanden war. Bei den Indern war die Theorie von der Seelenwanderung aufs engste verknüpft mit der Vergeltungslehre. In welche Form die Einzelseele jedesmal übergeht, ob in eine höhere oder niedere Lebensstufe, das hängt von ihrem eigenen bisherigen Verhalten ab. Körperliche Sünden führen zu lebloser Existenz, Wortsünden machen den Sünder zum Vogel oder Tier, Gedankensünden zum Glied einer niedrigeren Kaste. In jeder dieser Existenzen gibt es nun eine ganze Reihe von verschiedenen Stufen: von Steinen, Insekten und Fischen, durch alle Tierklassen hindurch bis zu Elephanten, Pferden und Sudras und dann bis zu den verschiedenen dämonischen Existenzen, ferner geht die Reihe durch alle Klassen von menschlichen Wesen, von Spielern und Trinkern, zu Königen und Rittern, zu verschiedenen höheren Geistern und dann erst zu dem Gipfel der Menschheit, zu Einsiedlern, Asketen und Brahmanen. Diese sind die ersten durch Güte erworbenen Existenzen und bilden zu den göttlichen Existenzen bis an Brahma und den Unerkennbaren heran die Vorstufe. Nur der Askete kann sich durch seine Büßungen aus diesem Kreislauf retten.

Diese ganze Weltanschauung, welche im Grunde jede moralische Verantwortung aufhebt, ist nichts anderes als eine Objektivierung der enthusiastischen Frömmigkeit. Wie der Enthusiast in seiner Schwärmerei der Vereinigung mit der Gottheit zustrebt und sie innerlich zu erleben glaubt, so findet er in der ganzen Welt dieses Streben dem Urquell zu. Da diese Frömmigkeit rein auf sich selbst gestellt ist, so ist leicht erklärlich, daß alle Geschichte ihr gleichgültig und wertlos ist. Anderseits ist auch begreiflich, daß diese Frömmigkeit, weil rein auf Phantasie und Gefühlsthätigkeit beruhend, an dem Phantastischen ihre Freude hat, während der Sinn für Wahrheit und Wirklichkeit durch sie lahmgelegt und abgetötet wird. Mit der vulgären Frömmigkeit,

die aus dem gleichen Quelle entsprossen war, konnte sie sich leicht verschmelzen.

Weiter entwickelt ist diese Weltanschauung in den Upanishads. Das Neue liegt hier wesentlich darin, daß das Einswerden mit der Gottheit als die wahre Erkenntnis aufgefaßt wird, die nicht bei der Vielheit der Erscheinungen stehen bleibt, sondern das wahre Wesen ergreift, das in allen Wesen identisch ist. Hier tritt nun deutlich zu Tage, daß diese Frömmigkeit es im Grunde mit nichts anderem, als mit dem eigenen Ich zu thun hat und daß die in ihr vorhandene Glut der Andacht nichts als eigenes Feuer der Phantasie und des Gefühls ist. Denn ausdrücklich wird betont, daß das wahre Wesen mit dem eigenen Ich identisch ist. Atman (das eigene Ich) ist das einzig Reale, die Welt der Erscheinungen, die individuellen Existenzen sind nur ein Traum, ein Produkt der Illusion (Mâya), des zweiten Grundprinzips neben Atman. Ziel des Menschen ist, sich mit dem Atman zu vereinigen und die individuelle Existenz zu verlieren. Zu diesem Ziele führt nicht ergistische Frömmigkeit oder moralische Tüchtigkeit (das ist nur für die Massen), sondern nur Unthätigkeit, Apathie, Abstraktion und Meditation, bis endlich das deutliche Bewußtsein erlischt und die Seele in Schlaf versinkt.

Eine Fortsetzung finden diese Gedanken in den philosophischen Schulen der indischen Identitätsphilosophie. Sie verfolgen alle den Zweck, den richtigen Weg zur Befreiung der Seele von den Übeln der Welt herauszufinden. Voraussetzung ist bei ihnen, daß die menschliche Existenz überwiegend ein Übel sei, und daß durch die wahre Erkenntnis die Erlösung aus diesen Übeln gewonnen werden könne.

Zu einer Religion hat sich diese Weltanschauung entwickelt im Jainismus und Buddhismus.

Die Jainasekte, die heutzutage noch von Bedeutung in Indien ist, geht aus von der Idee der Seelenwanderung. Die Seelen, stets an Körper gebunden, sind gleichsam verflucht, in der Welt umherzuwandern, solange sie durch den Trieb nach Thätigkeit sich verleiten lassen, an Sinnlichkeit und Körperlichkeit sich zu heften. Das Produkt dieser Seelenthätigkeit ist das Karman (die That). Es ist entweder Verdienst oder Sünde, und die Art und Menge von Karman bestimmt über das Schicksal des Menschen, ob er zu neuen, besseren oder schlechteren Wiedergeburten gehen oder überhaupt aus der Seelenwanderung befreit werden soll. Erst die volle Vernichtung des Karman in jeder Form befreit von der Seelenwanderung. Vernichtet kann es

nur durch Askese werden. Diese Askese, in der oben schon beschriebenen Art geübt, artet zu wirklicher Selbstpeinigung aus. Als besonders wirksam gilt ganz nackt zu gehen, und wenn der Tod sich nähert, durch freiwilliges Fasten das Hinsterben zu beschleunigen und das Karman gleichsam auszuhungern. Da diese Stufe vollendeter Heiligkeit freilich nicht für alle zu erreichen ist, so werden auch Laien als Mitglieder aufgenommen, die ihr bürgerliches Leben fortsetzen und nur die fünf Gelübde: „Nicht zu verletzen, nicht die Unwahrheit zu reden, nichts ohne Erlaubnis sich anzueignen, die Keuschheit zu bewahren und Entsagung zu üben", zu halten haben, jedoch auch nur einen geringeren Lohn erwarten können. In der Praxis hat der Jainismus jedoch zu einem förmlichen Kult des Gründers der Sekte sich ausgebildet, während die Asketen in Klöstern zu einem seßhaften Mönchsleben sich vereinigt haben.

Viel Ähnlichkeit damit hat der Buddhismus.

Mit diesem haben wir uns wegen der Ausbreitung, die er gefunden, näher zu beschäftigen.

Der Ausgangspunkt desselben ist jener Pessimismus, der das Leben als ein Übel ansieht, hauptsächlich wegen der Seelenwanderung, in welche der Mensch verstrickt ist. Charakteristisch hierfür ist die Erzählung von der Bekehrung des Begründers dieser Religion. Siddartha Gautama, ein indischer Prinz, der bis in sein 29. Jahr ein Leben des Genusses geführt hatte, wurde durch den Anblick des menschlichen Elends so ergriffen, daß er sich entschloß, die Welt zu verlassen. Er sah nämlich auf einer Ausfahrt einen gebrechlichen, vom Alter niedergebückten Greis, einen mit eiternden Geschwüren bedeckten Kranken, einen verwesenden Leichnam und einen Mönch. So kommt er zu dem Schluß, daß das Leben überhaupt ein Übel sei. Darum lautet der erste Satz der buddhistischen Verkündigung — der Satz vom Leiden — „Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, von Lieben getrennt sein, mit Unlieben vereint sein, nicht erlangen, was man begehrt, erdulden müssen, was man verabscheut, ist Leiden." Also die Vergänglichkeit ist es, was diesen Pessimismus erzeugt. Genauer genommen freilich ist, wie schon oben bemerkt, diese trübselige Gemütsstimmung erzeugt durch den Glauben an die Seelenwanderung oder, da das Vorhandensein einer Seele überhaupt zweifelhaft gelassen wird, durch den Glauben an das Karma. Die menschliche Individualität besteht nach dieser Anschauung aus den Skandha, d. h. aus den körperlichen Eigenschaften, den Gefühlen, Gedanken, Vorstellungen u. s. w., ohne daß man aber einen an sich

existierenden Träger dieser Zustände nachweisen oder denken könnte. Was den Menschen überlebt, das ist die Summe und das Resultat seines Lebens, eine sittliche Kausalität, das Karma, aus dem wieder eine neue Persönlichkeit entsteht. Das Karma ist also das wichtigste im Seelenleben, weil es das Bleibende ist.

Die Aufgabe ist nun, dieses Karma zu vernichten, damit keine neue Geburt mehr verursacht werde. Dies ist die zweite Wahrheit, die von der Ursache des Leidens handelt. Der Mensch hat es nach dieser Anschauung selbst in der Hand, ob er das armselige Leben als Einzelexistenz in alle Ewigkeit, durch endlose Wiedergeburten fortsetzen will oder nicht. Denn was der Mensch säet, das wird er ernten. „Wer aus bösem Willen spricht, dem folgen Leiden, wie das Rad folgt dem Fuße des Zugtieres; wer aber aus gutem Willen spricht, dem folgt Glückseligkeit nach wie sein Schatten." Buddha selbst bezeichnet darum den Inhalt seiner Lehre mit dem Worte „Gerechtigkeit" und seine erste Predigt zu Benares führt deshalb den Titel „Gründung des Reiches der ewigen Gerechtigkeit." Merkwürdig, wie sich buddhistische und christliche Begriffe dem Wortlaut nach, aber auch nur diesem nach, berühren! Denn der Gedanke der menschlichen Verantwortlichkeit, Sünde und Schuld sind beim Buddhismus nur dem Namen nach vorhanden. Die Schuld des Menschen ist hier in Wahrheit sein Hängen am Leben und dieser Trieb muß, wenn man zur wahren Erlösung gelangen will, abgetötet werden.

Buddha ist es, der den Weg der Erlösung gefunden hat, nachdem er ihn selbst auf mannigfaltige Weise gesucht hatte. Zuerst hatte er, nachdem er die Welt verlassen, sich an die brahmanische Lehre gehalten, aber bald gefunden, daß ihre Weisheit nicht zum Ziele führe. Nun unterzog er sich der strengsten Askese und tiefsten Meditation in Gemeinschaft mit fünf anderen Büßern. Als nach 6 Jahren seine Kraft schier erschöpft war, bemerkte er, daß auch diese Übungen nichts helfen; er nahm wieder bessere Nahrung zu sich, worauf seine seitherigen Genossen ihn als Abtrünnigen verstießen. Nun erreichte er, unter einem Baume im Walde sitzend, die vollkommene Erkenntnis, die dreifache Einsicht in drei Nachtwachen. Er übersah alles, was in seinen vorigen Existenzen geschehen war, alle gegenwärtigen Zustände und die Kette der Ursachen. Dann sagte er, daß er nun nach manchen Existenzen und peinlichen Wiedergeburten den Baumeister des Hauses erkannt habe. Der werde aber kein Haus mehr bauen, denn Nirvana sei erreicht. „Da ich solches erkannte und solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von der Sünde des

irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. In dem Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung. Vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht, nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren, also erkannte ich." Also erlöst wird der Mensch von dem Fluche der Wiedergeburt, unter welchem er seufzt, dadurch daß er von dem Haften am Leben, von der Begierde und Lust zu leben, sich los und frei macht, gleichsam in völlige Apathie versinkt; dann verliert das Karma seine Macht und kann einen nicht mehr von Existenz zu Existenz schleppen. Dann wird man sich wie mit einem Sprung aus dem Samsâra (Seelenwanderung) befreien können und dadurch das Leiden überwinden.

Darum lautet der dritte Satz von der Aufhebung des Leidens oder von der Erlösung: „Es ist die völlige Vernichtung des Willens zum Leben, des Trachtens nach Dasein und Genuß. Man muß es überwinden, sich seiner entäußern, sich davon loslösen, ihm weiter keine Stätte gewähren." Der Zustand, in dem das Leiden aufgehoben ist, ist Nirvana, das Erlöschen der Begierde, das erst mit dem Aufhören des bewußten Geisteszustandes völlig erreicht ist. Da das Nirvana schon in diesem Leben erreicht werden kann und nicht in der völligen Vernichtung der Existenz bestehen soll, so kann darunter nur eine Art ekstatischen Zustandes oder geistiger Betäubung, ja geistigen Selbstmords verstanden werden.

Es geht das auch aus der vierten Wahrheit hervor, die lehrt, wie man das Nirvana erreicht. Am wichtigsten hierbei sind gewisse ekstatische Übungen, die den Geist zum Empfang der höchsten Erleuchtung zubereiten sollen. Dieser Ekstasen (Dhyanas), die alle in Meditation und körperlicher Passivität bestehen, gibt es vier Gruppen, welche sich durch immer vollkommenere Thatenlosigkeit und Gefühlslosigkeit auszeichnen. In dem ersten Dhyana ist man schon ohne Lust, nur von Erwägungen eingenommen; in dem zweiten hat man die Erwägung überwunden, fühlt aber noch Freude und Wohlbehagen an der Ekstase; in dem dritten wird man von der Freude befreit, in dem vierten, indem man nicht mehr Atem holt, ist auch das Behagen verschwunden und die Seele zur vollkommenen Gleichgültigkeit gelangt. Die Ekstase wird besonders im späteren Buddhismus nicht ohne äußerliche Mittel erregt, und diese, deren bestimmte Ordnung und Ausführung vorgeschrieben ist, sind eine wunderbare Mischung von Zauber und Andacht, von Tugend und unsinnigen Geistesthätigkeiten. Ganz magischen Charakters ist die Übung mit den Kreisen

der Elemente. Man soll sich mit Erde, Wasser, Feuer und Luft und endlich mit verschiedenen farbigen Kreisen umgeben und nun in stiller Meditation über die Bedeutung dieser Kreise nachsinnen und sie solange anstarren, bis man sie mit geschlossenen Augen ganz deutlich sieht. Oder soll man eine Leiche lang anhaltend betrachten und dabei bedenken, daß es unserem eigenen Körper einst ebenso gehen werde. In solcher Begleitung kommen die Übungen des Wohlwollens, der Sympathie und Unparteilichkeit vor, ebenso wie das Nachsinnen über Buddha, seine Lehre, Ordnung u. s. w. Die Übung in diesem Dhyanas verleiht nicht nur dem Menschen eine Zauberkraft, die ihn über die Schranken des Irdischen erhebt, ihn seine früheren Existenzen erkennen läßt und ihn in die vier Dhyanahimmel versetzen kann, sondern sie macht vor allem seine Erkenntnis der heiligen Wahrheiten intuitiv und nur ein solches Wissen ist kräftig genug, das Karma zu vernichten. Das Nirvana des Buddhisten ist also eine vollständige Seelenruhe und absolute Gleichgültigkeit, die das eigene Leben, so gut wie Glück und Besitz, verachtet, die gegen Lust und Schmerz, gegen Gut und Böse völlig gleichgültig ist.

Wenn daher der Buddhismus eine Erlösungsreligion sein soll, so ist er eine Religion der Selbsterlösung, ja des geistigen Selbstmords, und es ist nur natürlich, daß bei dem Buddhisten Hochmut und Selbstgerechtigkeit unabtrennbar von seiner Leistung sind.

Diese enthusiastische Religiosität eignete sich natürlich nicht für die gewöhnlichen Menschen, für das thätige Leben, wie wir schon bei Buddha sehen, sondern nur für Mönche. Der Buddhismus ist darum im Grunde eine Mönchsreligion. Allenthalben bildeten sich in Indien im Laufe der Zeit solche buddhistische Mönchskongregationen, welche in Armut und Keuschheit und im Gehorsam gegen die Gebote Buddha's zusammenlebten. Ihre Beschäftigung bestand außer dem Betteln in den oben beschriebenen geistigen Übungen, im Lesen und Abschreiben heil. Bücher. Unter den Mönchen herrschte Gleichheit, nur die Arhatwürde verlieh einen Vorzug. Der Mönch sollte der Welt ganz abgestorben sein. Selbst den Tod seiner Eltern soll er nicht mehr betrauern; er soll nichts mehr lieben, denn Lieben bringt Leid und der Verlust der Lieben ist schmerzlich.

Zweimal im Monat versammelten sich die Mönche zur Beichte, in welcher ein jeder seine Sünden zu beichten hatte. Die vier Hauptsünden, welche für immer die Ausstoßung aus dem Orden nach sich ziehen, sind Fleischessünden, Diebstahl, Mord und unberechtigte Anmaßung der Arhatwürde. Von den anderen Vergehen, passenden und

unpassenden Sachen, sind wieder lange Listen entworfen, worunter zahlreiche Vorschriften, wie man essen, spucken solle u. s. w., woraus man sieht, daß der Enthusiasmus in Ergismus umschlägt. Auch Nonnenkongregationen bildete Buddha, obgleich er von dem Weibe sehr gering dachte. Ferner wurden auch Laien als eine Art Gemeindeglieder aufgenommen, dadurch, daß sie das buddhistische Bekenntnis hersagten: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, ich nehme meine Zuflucht zu dem Dharma (Gesetz), ich nehme meine Zuflucht zu der Samgha (Gemeinde)." Solche Laienglieder sind alle, welche den Mönchen Gaben geben. Sie sollten die fünf Gebote halten (nicht töten, nicht stehlen, keine Unkeuschheit treiben, nicht lügen, nichts Berauschendes trinken). Für die Mönche galten außerdem noch folgende fünf Verbote: Mahlzeiten zu ungewöhnlicher Zeit, Teilnahme an weltlichen Vergnügungen, Putz und Wohlgeruch, weiches Bett und Annehmen von Geld. Strenge Askese ist ausgeschlossen. Mag die buddhistische Moral im einzelnen auch manche schöne Züge enthalten, im Grunde kann sie doch bloß negativ sein. Denn das Handeln ist für den echten Buddhisten eine Fessel, von der er befreit ist oder möglichst befreit werden will; je mehr er einem Toten gleicht und der Welt abgestorben ist, desto mehr hat der Mönch sein Ziel erreicht.

Überblicken wir den Buddhismus, so müssen wir sagen, wir haben hier eine von rein indischen Voraussetzungen ausgehende Religiosität; auffallenderweise hat dieselbe nicht einmal einen Gott; aber es ist das beim Enthusiasmus auch nicht nötig, da derselbe im Grunde nur ein Verhältnis zum eigenen Ich in sich schließt. Vergleichen läßt sich der Buddhismus wohl mit dem Christentum; aber wie christliche Religionsphilosophen zu der Idee kommen können, es werde sich aus Christentum und Buddhismus einmal noch eine höhere Religion entwickeln, ist unbegreiflich, und mit Recht bezeichnet es Dr. Lehmann als widersinnig, wenn Ed. v. Hartmann meint, der negative Charakter des Buddhismus sei wohl abzustreifen und von demselben eine tüchtige Mitarbeit an den Zielen der Menschheit zu erwarten. Der Buddhismus hat übrigens durch Anpassung an die vulgäre Frömmigkeit sich auch zeitweise zu einer Volksreligion entwickelt. Die Gottheiten, die vor allem zu einer solchen notwendig sind, fand man durch Vergöttlichung Buddhas selbst in seiner jetzigen und in früheren Existenzen, weiter der schon erschienenen und noch zukünftigen Buddhas. In Tibet kam dazu die Verehrung der Dhyani-Buddhas (der himmlischen Urbilder der auf Erden erscheinenden Buddhas), in China die Verehrung der Amitabha-Buddhas, des Herrn des westlichen Paradieses

und der Fousa Kwanyin, der Göttin der Barmherzigkeit, außerdem kam dazu ein blühender Heiligen- und Reliquiendienst. Buddhabilder wurden massenhaft angefertigt und verbreitet. Man stattete die Bilder aufs kostbarste aus, machte einzelne Gliedmaßen beweglich, so daß sie mit dem Kopfe nicken, die Hand erheben konnten, daß die Augen leuchteten oder daß ein in dem hohlen Bild befindlicher Priester auf die Gebete der Gläubigen Antwort geben konnte. Die Bilder sollten der Theorie nach nicht angebetet werden; der Schmuck, mit welchem man sie zierte, die Blumen, welche man ihnen streute, das Räuchwerk, das man zu ihnen aufsteigen ließ, sollte kein Opfer, sondern nur eine Ehrenbezeugung sein. Allein das Volk machte solchen Unterschied nicht und die Mönche, welche nun zu Priestern avancierten, thaten das Ihre, um solchen Götterdienst zu fördern.

Eine besondere Ausbildung fand dieses Priestertum in Tibet, wohin der Buddhismus später gekommen ist. Hier wurde eine förmliche Hierarchie konstruiert, die auf dem Gedanken beruht, daß die Großwürdenträger der Kirche, insbesondere der Großlama in Hinter-Tibet und der Dalai-Lama zu Lhassa Inkarnationen gewisser Buddhas seien. Weltliche Macht besitzen diese Lamas nicht. Im allgemeinen ist das Volk durch die Beichte unter die Priesterschaft geknechtet und beherrscht von den wandernden Bettelmönchen.

Der buddhistische Kultus, der in Tempeln, in welchen mehrere Altäre mit Statuen der betreffenden Heiligen, Teppichen, Fahnen, Blumengewinden sich befinden, besteht in der Darbringung von Opfern, von Blumen, Früchten, Wohlgerüchen, Weihrauch, Kerzen u. dergl. und im Hersagen einer Liturgie in einer dem Volke fremden Sprache, wobei das Volk nur das Wort „Buddha“ versteht und sein Amen dazu zu sagen hat. Die Gebete werden halbsingend vorgetragen, bald leise gemurmelt, bald laut geschrieen. Für Befriedigung der Sinne ist gesorgt durch rauschende Musik, durch Prozessionen und mannigfaltige Veränderungen in der Stellung. Beim Gebet wird der Rosenkranz gebraucht. Das häufigste Gebet ist: „Om mani padme hum“ (o Kleinod im Lotus, Amen). Dieses Gebet wird mit Hilfe von Gebetsrädern, welche vom Wind oder Wasser getrieben werden oder von Fahnen, auf welche sie geschrieben sind, so oft hergesagt, als es zur Sühnung einer Schuld oder zur Erwerbung eines Verdienstes erforderlich erscheint.

Wir haben hier also ein klassisches Beispiel hierfür, welches die der enthusiastisch-ergistischen Frömmigkeit am meisten entsprechende Form des Kultus ist.

Auf die weitere Entwicklung der hinduistischen Religion oder Religionsformen einzugehen, ist hier nicht nötig. Die Art der Frömmigkeit bleibt immer die gleiche, mögen auch anstatt der früheren Götter heutzutage hauptsächlich Vishnu und Civa u. a. angebetet werden. Indien ist und bleibt, bis es einmal durchs Christentum überwunden wird, das klassische Land des Enthusiasmus und Pantheismus.

Anhang: Die Religion der Perser.

Obgleich die Perser mit den Indern stammverwandt sind, hat ihre Religiosität im allgemeinen doch ein mehr praktisch-ethisches Gepräge. Der Ergismus schlägt in derselben vor. Die dualistische Weltanschauung, die alle Gedanken der früheren Perser durchdrang, nach welcher es sich in der Welt und im Leben des einzelnen um den Kampf zwischen Ahura-Mazda und Ahriman, zwischen dem Reiche des Guten und Bösen handelt, verleiht ihrer Religion ein ernstes Gepräge. Rüstige Thätigkeit ist darum in ihrer Frömmigkeit erkennbar; nicht die Erlösung vom Weltübel oder von der Welt selbst, sondern die Besiegung des Bösen und des Schlechten in der Welt ist ihre religiöse Aufgabe und zwar suchen sie diesen Sieg nicht durch Weltflucht oder Vernichtung des Ich, sondern durch positive Behauptung und Förderung des Lebens zu erringen. Es ist daher nicht unmöglich, daß die Religion Israels in einem gewissen Stadium beeinflußt worden ist, aber ausgeschlossen ist, daß ihr durch dieselbe neue, mehr als peripherische Elemente zugeführt worden wären. Es finden sich in ihrer Religiosität selbstredend auch genug enthusiastische Elemente, wie vor allem Zarathustra, der Reformator dieser Religion, nach dem, was im Avesta über ihn zu finden ist, ein von hohem Ernst durchdrungener, enthusiastisch begeisterter Mann war. Auch der Unterschied zwischen rein und unrein, der in dieser Religion eine so große Rolle spielt, rührt aus der enthusiastischen Frömmigkeit her. Doch ist unter der Reinheit nicht bloß die körperliche Sauberkeit, sondern auch die wirkliche sittliche Unbeflecktheit zu verstehen, die unter den vielen rituellen Reinigungen und der peinlichen Behutsamkeit im täglichen Leben als ein bewußtes Ideal hervorschimmert. Wenn daher die altpersische Religion auch vor allem eine Religion mit vielen Observanzen ist, so ist doch löblich an derselben der Eifer, mit dem man auch auf geistigem Gebiete nach der Reinheit strebt und diese in Wahrheitsliebe, in Gerechtigkeit, Treue und ähnlichem findet.

§ 12. Der Enthusiasmus in Griechenland.

Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Persern und Indern, war zwischen den Römern und Griechen vorhanden. Während die römische Frömmigkeit vorwiegend ergistisch gerichtet ist, hat die griechische viel mehr enthusiastisches Gepräge.

Bezeichnend beim römischen Charakter ist von alters her die nüchterne Geistesrichtung und streng rechtliche Gesinnung. So waltete auch in ihrer Frömmigkeit das Gefühl ehrfürchtiger Scheu vor der Gottheit vor. Es handelte sich in derselben hauptsächlich um die genaue Beobachtung der Kultuspflichten und um das Erkunden des göttlichen Willens.

In der griechischen Religiosität spielte dagegen von Anfang an die bei diesem Volk immer rege Phantasie und die Hingabe an die Götter eine große Rolle, während die sittliche Energie, die rechtliche Gesinnung und die nüchterne Verständigkeit bei ihnen zurücktraten. Daraus ist die besondere Entwicklung des Mythus, aber auch der Dichtkunst und plastischen Kunst bei den Griechen zu erklären.

Zwar in der hauptsächlich weltlich gestimmten Poesie Homers kommt dieser enthusiastische Zug weniger zum Vorschein. Ob in dem Glauben an die unpersönliche, allwaltende Schicksalsmacht ein pantheistischer Zug hereinspielt, ist fraglich. Doch schon in der der landläufigen Religiosität näher stehenden Poesie Hesiods tritt dieser enthusiastische Zug mehr an das Licht. In seiner Kosmogonie und Theogonie will er alles als Ausfluß der Gottheit begreifen und zeigt, daß die Entwicklungen, je weiter sie von der Urquelle entfernt sind, desto mehr an Qualität verlieren. Auch das Orakelwesen zeugt von enthusiastischer Religiosität.

Eine besondere Stelle jedoch fand diese Frömmigkeit in den Mysterienkulten. Der wichtigste derselben ist der Mysterienkult in Eleusis, der jedenfalls in ein hohes Altertum hinaufreicht, wenn auch die Gestalt desselben, welche wir kennen, jüngeren Datums ist. In diesem Kult, der insbesondere im 6. Jahrhundert v. Chr. in Aufnahme kam und gleichsam Modesache wurde, suchte man geistige Güter, die der gewöhnliche Kultus nicht bot und innerliche Beruhigung, besonders angesichts des Todes. Aus seiner natürlichen Sphäre sollte der Mensch in die der Götter versetzt werden und gleichsam an ihrem

---

[1]) Vgl. Chant. de la Sauss., Religionsgesch. Bd. II; Rhode Psyche 1894, 256 ff.

Leben Anteil bekommen. Man suchte hauptsächlich gewisse Stimmungen zu erzeugen durch Reinigungen und asketische Übungen, durch Herbeiführung begeisterter Zustände, die ein gewisses Seligkeitsgefühl schon in diesem Leben in sich schließen sollten, durch dramatische und mimische Darstellungen aus der Göttergeschichte, durch sakramentliche Formeln, durch Erfahrungen, welche man die Eingeweihten selbst machen ließ vom Dunkel der Unterwelt, von mühsamen Irrwegen und der Freude beim Anblick des Lichts. Einen ausgeprägt sittlichen Charakter hatten diese Mysterien nicht. Aberglaube und böse Leidenschaften mischten sich sehr in diesen Kult.

Besonders enthusiastischen Charakter trug der aus Thracien stammende Dionysos- oder Bacchosdienst. Ein pessimistisches Gepräge nahm diese Frömmigkeit in dem Orphismus an, von welchem nicht einzusehen ist, warum er nicht der Hauptsache nach ein echt griechisches Gewächs sein sollte. Die Götterlehre und Mythen bearbeiteten die Orphiker in pantheistischem Sinne. Zeus war für sie einfach das im Weltleben aufgehende Weltprinzip. Sämtliche Götter identifizierten sie mit einander und faßten dann dieses eine göttliche Leben zugleich als das Leben der Welt auf, die also göttlichen Wesens teilhaftig ist und einen göttlichen Prozeß durchmacht. Bezeichnend ist, daß die Seelenwanderungslehre bei ihnen Voraussetzung ist. Denn natürlich ist der Mensch göttlichen Wesens, so ist die Seele unvergänglich. Die Seele ist aber in den Körper wie in einen Kerker hineingebannt und es handelt sich darum, sie aus demselben zu befreien. Das Leben, das irdische Dasein, erscheint hier also, ähnlich wie im Buddhismus, als ein Leiden und eine Strafe. Erreicht werden soll die Erlösung und Reinigung der Seele durch heilige Weihen, die den Menschen mit dem Gotte Dionysos verbinden, und durch Askese, d. h. hauptsächlich durch Enthaltung von Fleischnahrung.

Es kann uns nicht wundern, daß der homerische Optimismus in diesen Pessimismus umschlägt; es ist der gleiche Prozeß, wie derjenige, der sich in Indien bei den den Griechen stammverwandten Hindus vollzogen hat.

Es spricht sich in diesem Prozeß das Unbefriedigtsein des Menschen durch die monistisch-enthusiastische Religiosität aus.

Auch in der griechischen Philosophie können wir diese Entwicklung wahrnehmen.

Man muß sich ja, wie bei der Philosophie überhaupt, so insbesondere bei der ältesten griechischen Naturphilosophie hüten, daß man nicht, sofern sie nämlich Metaphysik ist, ihren Zusammenhang mit der

Religion außer acht läßt. Man hat sich zu sehr gewöhnt, die philosophischen, metaphysischen Vorstellungen als Produkte eines sogenannten reinen Denkens aufzufassen, während sie doch in Wahrheit wie alle anderen außerchristlichen religiösen Vorstellungen Produkte der Phantasie sind, wenn auch einer verständigeren Phantasie, die mit abstrakteren Begriffen operiert.

Die jonische Naturphilosophie z. B. bot im großen ganzen das, was die Kosmogonien in mythischer Form ausgeführt hatten nur mehr in der Sprache des Verstandes. Denn wenn sie an die Stelle der Götter unpersönliche Prinzipien, Naturkräfte und Elemente, setzten, so waren ihnen diese nicht etwas Totes, Lebloses, sondern pantheistisch gedachte göttliche Wesen, aus welchen sie durch Emanation, durch Scheidung und Vermischung das Weltall hervorgehend dachten.

Wenn Thales[1]) z. B. das Wasser als Prinzip aller Dinge annahm, so ist daneben zu halten, daß er sagte, es sei alles voll von göttlichen Wesen, daß er eine Seele auch im Magnet und in den Pflanzen erkannte, daß er der menschlichen Seele Unsterblichkeit zuschrieb. Daraus geht hervor, daß er seinen Urgrund in pantheistischer Weise sich lebendig und zeugungskräftig dachte und die Allkraft der Natur für unvergänglich und unverlierbar hielt. Ebenso deutlich ist, daß unter Anaximanders „Unendlichem" nicht ein bloßer Urstoff, sondern, wie Aristoteles richtig bemerkt, ein göttliches Wesen gemeint ist; sonst hätte Anaximander demselben nicht eine bewegende Kraft zur Lenkung aller Dinge zuschreiben können. Dieses Unendliche denkt er sich in beständiger Entwicklung. Unaufhörlich strömen die Einzeldinge aus ihm hervor, aber alles muß auch wieder in den Urgrund zurückkehren. Denn jede Sonderexistenz muß, wie er sagt, „Buße und Strafe leiden für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit." Die Sonderexistenz ist also gleichsam ein Unrecht, das durch den Untergang gebüßt werden muß.

Noch deutlicher tritt diese enthusiastische Frömmigkeit bei den Pythagoräern zu Tage. Pythagoras knüpfte nach allem, was wir über ihn wissen, an den Orphismus und den von demselben herausgebildeten pantheistischen Gottesbegriff an. Die Seele des Menschen gilt als ein dämonisch-unsterbliches Wesen, aus Götterhöhe einst herabgestürzt und zur Strafe in die Haft des Leibes eingeschlossen. Scheidet sie der Tod vom Leibe, so muß sie nach einer Zeit der Läuterung im Hades auf die Oberwelt zurückkehren und da einen neuen Leib auf-

[1]) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie.

suchen und das zu vielen Malen. So wandert sie durch Menschen- und Tierleiber einen langen Weg. Wie Pythagoras selbst an die früheren Verkörperungen seiner Seele die Erinnerung bewahrt hatte (ähnlich wie Buddha), berichteten alte Legenden. Die Seelenwanderungslehre nahm auch hier eine Richtung auf religiös-sittliche Erweckung. Nach den Thaten des früheren Lebens werden die Bedingungen der neuen Verkörperung und der Inhalt des neuen Lebenslaufs bestimmt. Durch Reinigungen und Weihungen und asketische Lebensweise soll der Mensch dazu gebracht werden, sein Ziel zu erreichen, der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden, um dadurch in einer höheren Welt zu einem göttlich-freien, körperlosen Dasein zu gelangen. Zur Erreichung dieses Zieles hatte Pythagoras einen Bund, den Anfang eines Asketenvereins, gegründet.

Auch in der übrigen vorsokratischen griechischen Philosophie ist der Pantheismus Grundlage. Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, stellte dem vulgären Polytheismus seinen Pantheismus entgegen. Seinem feurigen Geiste wurde die abgezogenste Betrachtung zu Leben und Erlebnis, der eine bleibende Grund des Seins zur Allgottheit, die ganz Wahrnehmen und Denken ist, ohne Ermüdung durch das Denken ihres Geistes sich umschwingt, ohne Anfang und Ende unverändert in sich gleich bleibt. Daß dieser Gottesglaube ein pantheistischer war, geht daraus hervor, daß er die Einheit alles Seienden betont und auch die Welt für ungeworden, unvergänglich und ewig erklärt. Wie die ähnlich gerichtete Vedantaphilosophie die Sinnenwelt für eine Täuschung erklärt hatte, so hielt auch die eleatische Schule die sinnliche Wahrnehmung für Täuschung. Wie aber die Sânkhyaphilosophie jener gegenüber die Wirklichkeit betonte, so ist auch die Reflexion Heraclits mehr auf die Wirklichkeit gerichtet. Bei ihm ist der Urgrund aller Mannigfaltigkeit der Bildungen, die absolute Lebendigkeit, die Kraft des Werdens, unter dem Bilde des Feuers vorgestellt, die Vernunft selbst. Aus diesem Urfeuer emaniert unerschöpflich die Welt. Es verliert sich in der Weltbildung an die Elemente; sein „Tod“ ist es, wenn es im „Wege abwärts“ zu Wasser, zu Erde wird. Was in der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen seine feurige Gottnatur bewahrt, das heißt Seele. Seele und Feuer sind Wechselbegriffe. Auch im Leibe gefangen ist die Seele in rastloser Umwandlung begriffen wie alles andere. Der Tod bedeutet jedoch nur die Umwandlung in einen anderen Zustand. Die Seele geht weiter den Weg „abwärts“, um dann den Weg „aufwärts“ zu beschreiten. Denn wie alles unablässig aus dem Urgrund heraus-

strömt, so muß auch alles wieder in ihn zurückkehren. Bei Empedocles tritt die Lehre von der Seelenwanderung wieder mehr in den Vordergrund, verbunden mit allerlei Weihen und Reinigungen; bei den Atomisten ist der Pantheismus deutlich erkennbar.

Nachdem wir in der seitherigen Entwicklung den Enthusiasmus mit seinem Korrelat, dem Pantheismus, gefunden, tritt uns in Plato der Mann entgegen, der die Elemente der seitherigen Spekulation zusammenfaßt. Wir werden das platonische System wohl nur dann richtig verstehen, wenn wir es wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Enthusiasmus oder der Mystik auffassen. Wie es kam, daß Plato der mystischen Religiosität einen solchen Platz einräumte, ist schwer zu sagen. Es lag diese Richtung jedenfalls in der Zeit. Denn nachdem durch die Sophistik der alte Glaube ins Wanken gebracht worden und durch den peloponnesischen Krieg Griechenland und besonders Athen in einen trostlosen Zustand geraten war, suchten viele ihre Befriedigung in den Mysterien. Auch mag Plato durch den Umgang mit Sokrates, dessen Dämon wohl auch hierher gehören dürfte, neben anderem auf diese Bahn geführt worden sein.

Wir finden diese Religiosität in den bedeutendsten platonischen Schriften aus der mittleren Periode vertreten.

Achten wir darauf, wie Plato hier das ihm vorschwebende Lebensideal, die Idee des wahren Philosophen, beschreibt.

„Der wahre Weise", sagt er Theaetet 174 ff., „hält sich fern von jeder öffentlichen Thätigkeit im politischen und bürgerlichen Leben und von jeder Geselligkeit, er bekümmert sich nichts um seine Nebenmenschen; er weiß von seinem Nachbar nicht, was er betreibt, kaum ob er ein Mensch oder irgend ein anderes Geschöpf ist. Stellung, Reichtum, Vorfahren, Dinge, welche dem gemeinen Volk das höchste sind, sind ihm völlig gleichgültig. Er ist darum durchaus unpraktisch und fürs gewöhnliche Leben unbrauchbar. Nur dem Körper nach wohnt er im Staat, seine Seele aber, dies alles für gering und nichtig haltend, schwingt sich in die Höhe zu der Gottheit. Das Trachten des Weisen, der bestrebt ist, das wahrhaft Seiende zu erkennen, geht darauf, möglichst schnell von hier dorthin zu fliehen. Die Flucht besteht aber darin, daß man Gott möglichst ähnlich wird, d. h. daß man gerecht und fromm mit Einsicht wird. So entflieht der Weise den Übeln, die unausrottbar mit der menschlichen Natur verknüpft sind."

Noch ausführlicher legt Plato seine Überzeugung im Phaedo dar. Er geht davon aus, daß das Verbundensein der Seele mit dem

Körper vom Übel ist. Denn die Seele ist eigentlich ein göttliches Wesen und ihr Zug geht nach einem ihr ähnlich beschaffenen Unsichtbaren, Göttlichen, Unvergänglichen, Geistigen und nach einem heiligen reinen Aufenthalt, nach einem dieses Namens würdigen Reich des Unsichtbaren. Von diesem ihr homogenen Göttlichen aber fühlt sich die Seele getrennt und in ihrem Streben nach demselben gehemmt durch den Körper. Denn der Körper mit den Sinnen hindert an der Gewinnung der wahren Erkenntnis, er bringt durch die Sinne Täuschung und die Sinneswahrnehmungen sind hindernd und störend, wenn die Seele rein für sich nachdenken will. Ferner macht uns der Körper in tausenderlei Weise zu schaffen vermöge der unentbehrlichen Nahrung, und mancherlei Krankheiten verhindern uns, dem wahrhaft Seienden nachzustreben. Er erfüllt uns mit allerlei Neigungen und Begierden, mit Besorgnissen aller Art und vielen Possen. Darum ist der Körper ein Übel, ein Grab, in welches die Seele gleichsam begraben, ein Gefängnis, in welches sie eingeschlossen ist, eine Unreinheit, mit der man sich besudeln, eine Narrheit, durch welche man bethört werden kann. Dem wahren Philosophen ist es daher zu thun um die Reinigung der Seele, d. h. um ihre möglichste Trennung und Befreiung vom Körper. Er befaßt sich deshalb möglichst wenig mit dem Körper, hält sich rein von ihm, hat, wenn es nicht unumgänglich notwendig ist, keine Gemeinschaft mit ihm und besudelt sich nicht mit ihm. Er sammelt seine Seele möglichst aus dem Körper, enthält sich der sinnlichen Genüsse und Begierden, Betrübnisse und Befürchtungen, mit einem Worte, der Philosoph sucht den Leib mit seinen Lüsten und Begierden möglichst abzutöten. Anderseits trachtet er aber auch wieder danach, daß seine Seele möglichst schön und anständig werde. Denn die Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Einsicht gehören notwendig zur Reinigung der Seele.

Ganz ähnlich wird im Kratylus (400 B.) das Wort „σῶμα“ (Körper) erklärt. „Am richtigsten“, heißt es hier, „scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun sei, Strafe leide und deswegen diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängnis.“ Hierher gehört ferner die Schilderung in der Republik (VII, 514 ff.), nach der wir hienieden wie Gefangene in einer dunkeln Höhle leben und nichts als trübe Schattenbilder zu sehen gewohnt sind. Nur mit Mühe können solche Leute dazu gebracht werden, im Lichte das Wirkliche anzuschauen. Nur gezwungen werden darum die wahren Philosophen, die gewohnt sind, die Ideen anzuschauen, von

ihrer Höhe herabsteigen und sich mit den alltäglichen Dingen beschäftigen.

In etwas anderer Weise schildert Plato das Streben des Philosophen in Symposion, Phädrus und Philebus, wie überhaupt die platonischen Schriften von der fortgehenden Entwicklung Platos Zeugnis ablegen. In Phädrus (244 A ff.) beschreibt er das Streben des Weisen als eine Art Begeisterung (Enthusiasmus) oder Wahnsinn, ähnlich der Begeisterung der alten Seher und Wahrsager. Wenn die Erinnerung an die Urbilder (Ideen), welche die Seele in ihrem vorzeitlichen Dasein geschaut, beim Anblick der auf Erden befindlichen Abbilder wieder in ihr erwacht, so wird die Seele des Weisen von staunendem Entzücken ergriffen, sie kommt außer sich und gerät in Begeisterung. Diese Art der Begeisterung, durch welche jemand (die irdische Schönheit erblickend und an die wahrhafte erinnert) Schwingen bekommt und damit versehen aufzufliegen begehrt, das aber nicht vermögend nach oben die Blicke richtend das hienieden Befindliche vernachlässigt, der Beschuldigung eines wahnsinnartigen Zustandes unterliegt, — diese Begeisterung ist von allen die beste und die der besten Quelle entspringende für den davon Ergriffenen, so daß man den, der mit diesem Wahnsinn behaftet ist, einen Liebhaber nennt. Diese Liebe weicht nicht freiwillig von ihrem Gegenstand, das Schöne gilt ihr mehr als irgend jemand. Ja sie vergißt über ihm alles, Mutter, Geschwister, Genossen, sie beachtet nicht den aus Fahrlässigkeit untergehenden Wohlstand und ist mit Geringachtung des von Sitte und Anstand Gebotenen, dessen sie sich sonst rühmte, bereit, ihm Sklavendienste zu leisten. Diese Leidenschaft nennen die Menschen Liebe (ἔρως).

Genauer erklärt das „Gastmahl" diese Erscheinung aus dem Streben der menschlichen Natur nach Unsterblichkeit. Der Eros entspringt aus der höheren, gottverwandten Natur des Menschen, er ist das Streben, dem Unsterblichen ähnlich zu werden. Aber er ist doch erst ein Streben, noch nicht der Besitz selbst und setzt daher einen Mangel voraus. Den Gegenstand des Eros bildet das Gute, oder genauer der Besitz des Guten, die Glückseligkeit, oder kann man auch sagen, dieses Streben geht auf die Unsterblichkeit, weil mit dem Glückseligkeitstrieb unmittelbar der Wunsch verbunden ist, der Besitz des Guten möge ein ewiger sein. Der philosophische Trieb, der Eros wird erweckt durch die Gegenwart des Schönen. Dann allmählich, in einer Stufenreihe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigend, erhebt er sich endlich zu jener Kenntnis, welche die Kenntnis von

nichts anderem als die Kenntnis vom Urschönen, vom Schönen an sich, ist. Hier wird erst das Leben zum wahren Leben, wenn es jemand zu teil wird, das Schöne an sich, lauter, rein und unvermischt, nicht behaftet mit menschlichem Fleisch und Farben und dem übrigen vielfältigen irdischen Tand, wenn man das Göttlichschöne an sich in seiner Einfachheit erschaut.

Schon aus dem Gesagten dürfte hinlänglich ersichtlich sein, daß die platonische Philosophie zu ihrem Kerne die mystisch-enthusiastische Religiosität hat. Und in der That, man versteht die platonische Philosophie schlecht, wenn man sie vorwiegend als Metaphysik oder als Erkenntnistheorie auffassen wollte. Plato hat allerdings verschiedene Entwicklungsstufen durchgemacht, bis er zum Abschluß seiner Weltanschauung gekommen ist, und man merkt seinen Schriften diese Entwicklung wohl noch an. Aber den Abschluß hat er in der Hauptsache doch dann erst gefunden, als er in dem Mittelpunkt derselben die mystische Religiosität aufpflanzte. In feinsinniger Weise hat Rhode (Psyche 555 ff.) dies nachgewiesen. Und es ist bei der Bedeutung, welche der platonischen Philosophie zukommt und wegen des Einflusses, welchen sie auf die Entwicklung der christlichen Kirche gewonnen hat, wohl der Mühe wert, daß wir uns noch eingehender mit ihr beschäftigen.

Über der Welt der im beständigen Werden schwankenden, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen erhob sich für Plato, was die sokratische Forderung nach begrifflichem Wissen als ihrem realen Gegenstand bereits vorauszusetzen schien, eine Welt des unentstandenen, unvergänglichen, unveränderlichen Seins, die Ideenwelt, von der diese untere Welt ein Abbild ist, aber nur ein unvollkommenes, weil die Idee sich in der Materie, dem μὴ ὄν d. h. dem, was eigentlich nicht sein sollte, nicht vollkommen ausprägen kann. Diese beiden Welten, die Ideenwelt und die Erscheinungswelt, sind und bleiben völlig geschieden von einander, nur daß in der Erscheinungswelt ein Sichsehnen, ein Streben nach der vollen, unbedingten Fülle des Seins vorhanden ist. Insbesondere ist das in der menschlichen Seele der Fall. Sie sehnt sich, nicht befriedigt durch die trügerische, unstät wechselnde Wahrnehmung der Sinne nach der reinen Vernunfterkenntnis, d. h. nach der Erkenntnis der Ideenwelt. Die menschliche Seele ist für Plato ein rein geistiges Wesen; sie ist zwar nicht eine der Ideen, aber sie steht dem Reiche der ewigen Ideen am allernächsten. Sie ist ungeworden, wie die Ideen und wie die allgemeine Weltseele, der sie verwandt ist. In ihrer Präexistenz hat sie die ewigen Ideen geschaut als die reine

Kraft des Denkens und Erkennens. Daher geht auch ihr Verlangen und ihr Streben nach der Ideenwelt als dem wahrhaft Seienden und Göttlichen, ja nach Gott selbst, denn die oberste der Ideen, die Idee des Guten, ist identisch mit der Gottheit, der Plato, als dem unendlichen Grund aller Dinge, Vernunft und Weisheit, Leben und Thätigkeit zuschreibt. So ist die Seele selbst im Grunde ein göttliches Wesen, aber sie ist in diese Welt der Erscheinungen verstrickt und an einen Leib gebunden, was nur durch einen vorzeitlichen intellektuellen Sündenfall erklärt werden kann. Sie ist aber in den Leib nur eingeschlossen wie ein fremdes Wesen. Sie ist und bleibt dualistisch von ihm geschieden. Doch wachsen ihr aus dem Leibe die menschlichen Triebe, Mut und Begierde, an. So kann die Sinnlichkeit auf das in ihm wohnende Ewige einen starken Einfluß ausüben, so daß die bösen Einflüsse des Leibes in die Seele eindringen und sie verderben können. In der Welt der Erscheinungen, die ihr Trügerisches bietet, und in der Verbindung mit dem Körper fühlt sich aber die Seele nicht befriedigt. In dem Streben nach Erkenntnis der Ideenwelt, das der Seele immanent ist, fühlt sie den Leib, mit dem sie verkoppelt ist, als ein mächtiges Hindernis. Mit seinen Trieben, so fremd sie ihr gegenüber stehen, hat sie hart zu ringen. Die Leiblichkeit ist also das Böse oder doch die Ursache des Bösen, das überwunden werden muß, damit der Geist zu seiner Freiheit, zur wahren Erkenntnis der Ideen, gelange. Da aber das Reich der Ideen, das Göttliche und die oberste Idee des Guten zugleich die Gottheit ist, so ist die wahre Erkenntnis zugleich die innerlichste Gemeinschaft mit Gott. Die Umwendung der Seele von der Erscheinungswelt zur höchsten Idee selbst ist eine Hinwendung zur Gottheit, der Lichtquelle alles Seins und Erkennens. So wird die philosophische Forschung zum Enthusiasmus. Der Philosoph erhebt sich nach mühseligem, stufenweise fortschreitendem Aufwärtsstreben von Begriff zu Begriff zuletzt an sein Ziel in einem einzigen mächtigen Schwunge, der das sehnsüchtig erstrebte Ideenreich auf einmal und unmittelbar vor ihm aufleuchten läßt. So wird die Seele gereinigt, so löst sie sich von der Entstellung, die in diesem irdischen Leben sich ihr angeheftet hat (d. h. von dem Leibe), so wird das Göttliche vom Menschen in seinem reinen Lichte wieder hergestellt. So wird der wahre Philosoph unsterblich und göttlich; solange er sich in reiner Vernunfterkenntnis und Umfassung des Ewigen erhalten kann, lebt er schon hier auf den Inseln der Seligen. Mehr und mehr soll er durch Abstreifen des Vergänglichen und Sterblichen in sich „dem Gotte ähnlich werden“,

um nach der letzten Lösung seiner Seele im Tode einzugehen zu dem Göttlichen, Unsichtbaren, Reinen und als körperfreier Geist ewig bei dem ihm Verwandten zu sein. Zu sterben, innerlich allem Sichtbaren, Sinnlich-materiellen abzusterben, das ist das Ziel und die Frucht der Philosophie. Nur den wahren Philosophen jedoch wird die Lösung von der Leiblichkeit zu teil; die anderen Seelen gehen in ein Zwischenreich körperlosen Daseins über, in dem sie von den Verfehlungen ihres Erdenlebens durch Buße, durch Strafen und Reinigungen sich zu lösen haben. Sie bleiben aber der Seelenwanderung unterworfen. Abermals werden sie in einen Leib gezwungen, in einen neuen Zustand irdischen Lebens versetzt, den sie nach eigener Wahl, entsprechend dem besonderen Wesen, das sie in dem früheren Erdendasein sich erworben, ergreifen. So durchlebt die Seele eine Reihe von irdischen Lebensläufen verschiedenster Art; sie kann bis zum Tier hinabsinken in ihren Verkörperungen. Von ihren eigenen Verdiensten, ihrem erfolgreichen Kampf gegen Leidenschaften und Begierden des Leibes hängt es ab, ob ihre Lebensläufe sie aufwärts führen zu edleren Daseinsformen. Die Seele hat ein gewiesenes Ziel: lösen soll sie sich von dem unreinen Gefährten, der sinnlichen Lust, der Verdunkelung der Erkenntniskraft. Wenn sie das vermag, so wird sie allmählich den „Aufweg" wieder finden, der sie zuletzt zur völligen Freiheit von dem Zwang einer neuen Verkörperung führt und sie heimgeleitet in das Reich des ewig ungetrübten Seins.

Aber wo und unter welchen Bedingungen sollte diese weltflüchtige Frömmigkeit oder Philosophie, wie sie sich nennt, gedeihen können und wie müßte der Staat, bezw. die Welt der Idee dieser Frömmigkeit gemäß organisiert werden? Antwort darauf gibt Plato in seiner „Republik".

Es ist einleuchtend, daß die griechische Staats- oder Städteordnung, wie sie Plato vorfand, seiner Idee nicht entsprach. Er will keine Demokratie, sondern eine Aristokratie des Geistes, eine Oligarchie. Die Philosophen sollen herrschen, die Unterthanen gehorchen. Es ist interessant, wie auch Plato die Einteilung des Volkes in Kasten metaphysisch begründet. Wie nämlich die menschliche Seele in drei Teile zerfällt, die Vernunft (eigentlich die Seele selbst), den Mut und die Begierden (der Seele nur angewachsen), von welchen die erstere im Kopf, der zweite in der Brust, und die letzteren im Bauch ihren Sitz haben, so zerfällt auch die Bevölkerung des Staates in drei Teile, nämlich: 1. die Philosophen, welche die Vernunft repräsentieren, 2. die Wächter oder Krieger, die Repräsentanten des Muts, und

3. die Handarbeiter, Gewerbetreibende oder Bauern, welche unter der Herrschaft der Begierden stehen. Unter diesen kommen dann noch die Sklaven, welche eigentlich der Vernunftanlage entbehren und nur aus Barbaren zu nehmen sind. Oder sucht Plato seine Kasteneinteilung metaphysisch zu begründen, indem er eine Verschiedenheit darin findet, ob und wie die einzelnen Seelen in ihrer Präexistenz die Ideen geschaut haben, oder ob den Seelen Gold, Silber, Kupfer oder Eisen beigemischt sei.

Die Wohlordnung des Staates besteht darin, daß jede Kaste ihre Aufgabe erfüllt. Die Grundvoraussetzung ist die unbedingte Herrschaft der Philosophen. „Wenn nicht die Philosophen Herrscher werden, oder die Herrscher aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staat und die Philosophie in einer Hand liegen, gibt es für die Staaten und die Menschheit kein Ende ihrer Leiden." Äußerer geschriebener Gesetze bedarf es für diese Staatsregierung nicht viel. Die von der Vernunft inspirierten Philosophen finden jederzeit das Richtige, sie sind die souveräne Quelle des Rechts, die infallibeln Leiter des Staates. Nicht freudig zwar, sondern nur um der Pflicht willen, werden die Philosophen am Regiment teilnehmen. Sobald die Pflicht sie entläßt, werden sie eilen, zurückzukehren zu der überirdischen Kontemplation, die Zweck und Inhalt ihrer Lebensthätigkeit ist. Der vollendete Weise hat nicht mehr die oberste Bestimmung, den anderen Pflichten zu erweisen; sein eigenes inneres Leben reif machen zur Selbsterlösung, das ist seine wahre, nächste Pflicht. Die bürgerlichen gesellschaftlichen Tugenden, um deren fester Begründung in rechtem Ineinandergreifen willen der ganze Staatsbau von unten auf errichtet zu sein schien, haben auf dieser Höhe keine selbständige Geltung mehr. Sie treten alle in Schatten vor der höchsten Kraft der Seele, der mystischen Anschauung des Ewigen. Wenigen ist diese Höhe des Daseins zugänglich. Nie kann die Menge der Menschen zu Philosophen werden. Die Wohlordnung des Staates besteht darin, daß jeder Teil ausschließlich seine Aufgabe besorgt. Die Philosophen dürfen sich darum nicht mit dem Kriegshandwerk befassen, wie umgekehrt Krieger und Handwerker von der Philosophie völlig ausgeschlossen sind. Die Krieger dürfen die Waffen nur führen nach dem Befehl und Willen der Philosophen. Der dritte Stand hat den beiden ersten das zum Lebensunterhalt Nötige zu liefern, jeder der oberen Stände aber lebt unter sich in Gütergemeinschaft. Zur Hebung oder Bildung der dritten Kaste geschieht daher im platonischen Staate wenig oder nichts. Sie mögen der Sinnlich-

keit folgen, wie sie es freilich ihrer metaphysischen Beschaffenheit nach auch wohl nicht anders können, wenn sie nur unterthan sind.

Plato verhehlt es sich keineswegs, daß die Einführung eines solchen Staates auf große Schwierigkeiten stoßen werde. Er glaubt selbst nicht, daß diese Einrichtung jemals ohne Zwang Eingang finden werde und erklärt offen, daß sein Idealstaat ohne durchgreifende und gewaltsame Mittel, d. h. ohne Revolution nicht zu stande kommen werde. Aber Plato weiß sich zu helfen. Er rät, daß der philosophische Herrscher alle Bewohner der Stadt (die zu einem Idealstaat umgebildet werden soll), die über 10 Jahr alt wären, austreibe, um die übrigen nach seinen Grundsätzen zu erziehen; wer sich nicht zur Tugend erziehen läßt, der möge getötet oder verbannt werden; wer nicht aus der Unwissenheit zu erheben ist, möge in den Sklavenstand versetzt werden. Ist der Vernunftstaat erst einmal begründet, dann werde in keinem anderen eine solche Eintracht und allgemeine Zufriedenheit zu finden sein, als in diesem. Um den Bestand dieses Staates zu sichern, will er die Kindererzeugung und Erziehung ganz in die Hand des Staates legen, wie er auch sonst eine Reihe unwürdiger und barbarischer Einrichtungen in Vorschlag bringt. Für die Masse des Volkes will er die hergebrachte Religion keineswegs entbehren, nur sollen die Göttervorstellungen von unsittlichen Elementen gereinigt werden. Die Mythen sind nach seiner Überzeugung allen denen unentbehrlich, welchen die Philosophie abgeht. Man muß die Menschen zuerst mit Lügen erziehen und dann erst mit der Wahrheit. Aus diesem ganzen Staatsideal Platos, wie auch aus seiner Stellung zur Päderastie und Unzucht, geht hervor, daß er sich in der Ethik keineswegs über das landläufige Maß erhob. Wie hätte er es auch können, da seine Ethik im Grunde eine rein negative, weltflüchtige sein mußte.

Denn Plato entwirft in seiner Philosophie, wie wir gesehen haben, ein System, das zu seinem Mittelpunkt die enthusiastisch-mystische Religiosität hat. Das Hauptübel und Böse ist nicht die Verkehrtheit des Willens, sondern die Endlichkeit, die sinnlich-irdische Existenzform des Menschen. Diese gilt es zu verneinen und abzutöten. Eine förmliche Askese hat Plato allerdings zu diesem Zwecke nicht vorgeschrieben. Wir sehen, Plato hat in Griechenland die von Pythagoras und den Orphikern vertretene Weltanschauung zu einer Philosophie erhoben, indem er sie ganz mit der Erkenntnistheorie verquickte. Er hat damit in Griechenland und überhaupt im Abendland der gleichen Religiosität, Bürgerrecht und Heimatrecht erworben, die in Indien

von alters her herrschte. Es ist überraschend, wie er die gleiche Kasteneinteilung aufstellt, die in Indien durch den Brahmanismus eingeführt war. Denn seine Philosophen, Wächter, Handwerker und Sklaven entsprechen ziemlich genau den oben aufgeführten Brahmanas, Kschatriyas, Vaiçyas und Sudras (S. 54). Allerdings ist diese von Plato etablierte Frömmigkeit noch nicht gleich zur vollen Geltung gekommen. Erst in späteren Zeiten, im Neuplatonismus, kam sie zur vollen Blüte und dann, um einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Christentum willen in die christliche Kirche aufgenommen, kam sie in dieser, d. h. im Katholizismus, zur vollen Entfaltung. Hier, im Katholizismus, führte diese weltflüchtige Frömmigkeit zur vollen Entwicklung im Mönchstum und in der Hierarchie, und das Programm, das Plato in seiner Republik aufgestellt, wurde hier in überraschender Deutlichkeit durchgeführt.

Anders gerichtet ist Platos großer Schüler, Aristoteles. Ihm fehlt der kühne Flug der Phantasie und Spekulation, er hält sich nüchtern an die Erforschung des Gegebenen und ist so mehr der Urheber der empirischen Wissenschaft geworden. Platos Enthusiasmus liegt ihm fern. Die Religion reduziert sich für ihn im Grunde auf den Glauben an die Gottheit, tugendhaftes Leben und Unsterblichkeit. Seine Gottheit ist der Welt völlig transcendent, sie ist das reine Selbstbewußtsein, das Denken, das nichts zu seinem Inhalt hat als sich selbst. Sie ist die Ursache aller Bewegung in der Welt, nicht als ob sie die Bewegung durch eigene Thätigkeit hervorrufen würde, sondern nur in sofern, als alle Dinge nach ihr hinstreben und die in ihr ewig realisierte Form zu verwirklichen bemüht sind. Als Objekt der Sehnsucht ist sie die Ursache aller Bewegung. Ist die Gottesidee Platos eine pantheistische, so liegt hier ein entschiedener Deismus vor.

Von einer Gemeinschaft mit der Gottheit kann darum hier keine Rede sein. Um so mehr tritt das menschliche Handeln in den Vordergrund, weshalb Aristoteles hauptsächlich die Ethik ausgebildet hat. Der Grund und die Abzweckung der sittlichen Thätigkeit wird hierbei nicht außer dem Menschen, in Gott, gesucht, sondern im Menschen; ihr Grund ist die menschliche Vernunft, ihr Ziel die menschliche Glückseligkeit. Die Tugend ist immer die richtige Mitte zwischen den entgegengesetzten Extremen, ihr Wesen die Beherrschung der Begierden durch die Vernunft. An Plato erinnert, daß auch er als die höchste Tugend die theoretische Vernunftthätigkeit betrachtet, in welcher der Mensch der reinen Vernunftthätigkeit nachstrebt.

Die Zersetzung des griechischen Volksglaubens, die durch die

Sophistik eingeleitet und zum Teil durch die Dichter fortgeführt worden war, konnte demnach durch die aristotelische Philosophie nur befördert werden. Dadurch wurde eine oft haltlose Skepsis erzeugt. Offen trat der Unglaube hervor in der epikureischen Philosophie, die wenigstens in ihrer späteren Ausgestaltung bei Lucrez den Materialismus und Hedonismus proklamierte. Die Kyniker dagegen preisen mit Aristoteles die Tugend als den sichersten Weg zur Glückseligkeit. Ihr etwas asketisch gerichtetes Lebensideal war, daß der Weise, im Besitz der Tugend alles, was sonst von den Menschen geschätzt wurde, Reichtum und Luxus, Ruhm und Ehre, Lust und Schmerz, Scham und Sitte, Familie und Vaterland verachte. Der Weise steht so der Masse der Thoren in voller Selbstgenügsamkeit gegenüber.

Durch die hellenistische Periode, durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen eingeleitet, wurde die griechische Philosophie ein Gemeingut zuerst in den hellenistischen Staaten, dann im ganzen römischen Reiche. Bemerkenswert ist der religiöse Synkretismus, der durch die politische Einigung in die Wege geleitet wurde. In Rom fanden nicht nur die griechischen Götter willige Aufnahme, sondern mit der Zeit, besonders in der Kaiserzeit, erlangten auch eine Menge orientalischer Kulte dort Heimatrecht. Zu dem Serapis- und Isisdienst gesellten sich in späterer Zeit besonders die Mithrasmysterien. Man war in Rom tolerant gegen die fremden Kulte, auch schien die römische Religion, die mehr in den Observanzen aufging und einen äußerlich mechanischen Charakter hatte, die tieferen Bedürfnisse der Seele nicht zu befriedigen. Darum suchte man bei den fremden Kulten geistige Nahrung und Anregung. Denn sie versprachen übernatürliche Kräfte, neue Reinigungsmittel, mysteriöse Weihen, sie fesselten die Phantasie, regten die Sinnlichkeit an und bewirkten religiöse Aufregung. Hier fand man ekstatische Hebung des Gefühls oder Seelenruhe in allerlei asketischen Übungen. Kurz, von der ergistischen Frömmigkeit unbefriedigt, wandte man sich der enthusiastischen zu.

Die gleiche Entwicklung nehmen wir in der Philosophie wahr. Der Stoizismus, von Haus aus ein materialistischer Pantheismus, wurde, nachdem er von den Römern übernommen und deren Lieblingsphilosophie geworden war, mehr ein deistischer Moralismus, eine Garantie für Vorsehung, Tugend, Unsterblichkeit. Was für Früchte derselbe bei seinen Anhängern, einem Seneka, Mark Aurel, Epiktet, gezeitigt hat, ist bekannt. Die Römer gaben dem Stoizismus eine durchaus praktische Wendung. Es war ihnen ausschließlich um die Bildung eines hohen, fast unerreichbaren Tugendideals zu thun.

So hat Epiktet den echten Stoiker beschrieben als eine äußerst seltene Erscheinung, als den Mann, der immer glücklich und stark bleibt in aller Trübsal und ohne Leidenschaften schon in dieser sterblichen Hülle zum Gotte wird. Daher auch die tägliche, genaue, ja peinliche Selbstprüfung, welche Seneka immer anempfahl und Mark Aurel durchführte. Nie sind die Pflichten der sittlichen Selbstbetrachtung und der Wert des inneren Lebens mit mehr Ernst anerkannt worden, als durch diese Männer. Freilich zog die Religion dabei den Kürzeren. Seneka erwartete alles von der eigenen sittlichen Anstrengung; „sich selbst vertrauen" und „sich selbst glücklich machen" waren seine Losungsworte. Die Bestimmung der Gottesidee war diesen Moralisten gleichgültig, wie ihnen auch die Unsterblichkeit ungewiß war. Die stoischen Moralisten befriedigten darum die nach innerlicher Religiosität und Offenbarung dürstende Gesellschaft des römischen Reiches immer weniger. Sollte das Heidentum als Religion noch fortbestehen oder wieder aufleben, so brauchte es andere Stützen. Diese fand es im Neupythagoreismus und Neuplatonismus, also in den Systemen der enthusiastischen Frömmigkeit. Der Neupythagoreismus, als dessen Idealbild Apollonius von Tyana hingestellt wurde, ging aus von dem alten Satze, daß der Leib ein Gefängnis der Seele sei und die Aufgabe des Menschen darin bestehe durch Askese (Enthaltung von Fleisch, Wein und der Ehe) sich zur Gottheit zu erheben und so ihrer Gemeinschaft teilhaftig zu werden. Ihren Abschluß fand diese Richtung endlich im Neuplatonismus, der besonders im dritten bis fünften Jahrhundert n. Chr. blühte. Sein Hauptvertreter in der Mitte des dritten Jahrhunderts war Plotin, der um 250 in Rom lehrte.

In platonischer Weise gilt als das Ziel des Menschen die Teilnahme am göttlichen Leben und die Unabhängigkeit von der Welt, die Befreiung der Seele vom Körper und ihre Reinigung vom Sinnlichen. Die Seele muß sich zur Gottheit aufschwingen, von der sie herstammt. Diese Vergottung des Menschen, seine Gotteinheit kann nur in einer über das Denken hinausliegenden Ekstase, in welcher sie in volle Berührung und Einheit mit der Gottheit kommt, wobei sie sich selbst und alle Dinge vergißt, erreicht werden. Auf diese Weise wird die Seele selbst Gott. Diese Erhebungen sollen ungerufen und ungezwungen kommen. Porphyrius bezeugt, daß während seines Verkehrs mit Plotin derselbe viermal diese Höhe erreicht habe. Freilich mußte der Weg gewiesen werden, auf welchem man zu diesem Ziele gelangen konnte. Es wurde eine bestimmte Methode aufgestellt und förmliche Exerzitien angegeben zur Erreichung der Ekstase. Man sollte

beginnen mit der Betrachtung der körperlichen Dinge, ihrer Vielheit und Harmonie, dann in sich selbst zurückgehen und sich in sein eigenes Wesen vertiefen; dann sollte man zu der Gottheit aufsteigen und sich in sich selbst versenken in höchster Spannung und Ansammlung, in stummem Beschauen und völligem Vergessen aller Dinge. Auf diese Weise komme die Seele zur Gemeinschaft mit der Gottheit, der Quelle des Lebens und Ursache alles Guten. In solchen Momenten genieße sie die höchste, unbeschreibliche Seligkeit; sie sei gleichsam verschlungen von der Gottheit, überstrahlt vom ewigen Lichte.

Da aber diese Erhebung zur Gottheit naturgemäß nur für wenige Menschen erreichbar ist, so ließ man für die Masse die Volksreligion in Geltung, indem man die verschiedenen Götter als Emanationen aus dem göttlichen Urgrund auffaßte, die Mythen allegorisch deutete und den Kultus als ein Mittel zur Ekstase betrachtete. So kam diese Philosophie nicht bloß friedlich mit allem Aberglauben des Heidentums aus, sondern sie beförderte denselben noch.

Die Gottheit wurde aufgefaßt als das über alle Gegensätze erhabene, völlig unsagbare Sein. Die Welt entsteht aus ihr durch Emanation, wobei die Gottheit selbst unverändert bleibt. So emanieren aus dem Urgrunde der Geist, die Seele und die Materie. Der Geist, das Abbild des Einen, enthält in sich die ganze Mannigfaltigkeit der Ideen, die übersinnliche Welt, welche zugleich die besonderen Ursachen des Geschehens sind. In der Seele, die noch zur Lichtwelt gehört, aber schon an der Grenze der Finsternis steht, ist die höhere und niedere Seele zu unterscheiden. Dies gilt sowohl von der Weltseele, als auch von den Einzelseelen, in welche diese sich ergossen hat. Im Menschen ist also eine höhere übersinnliche Seele, die präexistent war, und nach dem Tode dem Gesetze der Seelenwanderung unterworfen ist, und die niedere Seele, welche den Leib als Organ ihrer Wirksamkeit aufgebaut hat. Dieses Eingehen der Seele in den Leib ist also ihr Fall in die Finsternis, ihre Entfremdung von dem göttlichen Lichtquell. Dem „Weg abwärts" entspricht dann der schon oben beschriebene „Weg aufwärts".

§ 13. Zusammenfassende Charakteristik der heidnischen Frömmigkeit.

Suchen wir nun das, was wir als das Wesen der heidnischen Frömmigkeit gefunden haben, zusammenzufassen, so können wir sagen: Heidnische Frömmigkeit ist ein Verhältnis oder Gemeinschaft mit den

vorgestellten göttlichen Mächten oder der Gottheit durch menschliches Thun.

Wollen wir die darin enthaltenen Momente noch näher entwickeln, so ist folgendes zu bemerken:

1. Heidnische Religiosität ist im allgemeinen das Gefühl der Abhängigkeit von den höheren Mächten, das Gefühl der Furcht vor den bösen, das des Vertrauens zu den guten Gottheiten. Aber anderseits ist neben der Devotion vor der Gottheit auch ein Gefühl der Vertraulichkeit vorhanden, weil man sich den Göttern verwandt fühlt, auf Grund dessen man eine gewisse innere geistige Gemeinschaft mit der Gottheit sucht.

2. Die heidnische Frömmigkeit schließt also ein theoretisches Moment in sich, das Fürwahrhalten der Vorstellungen von der Gottheit, auf welche man durch Phantasie oder Spekulation, überhaupt durch eigene Vernunft und Kraft gekommen, oder welche man durch Tradition und Herkommen überkommen hat. In letzterem Fall ist ihre Voraussetzung blinder Autoritätsglaube, da jede Möglichkeit, zur eigenen selbständigen Überzeugung zu gelangen, hier abgeschnitten ist. Die Vorstellungen von der Gottheit, auf welche Phantasie und Vernunft sich selbst überlassen, kommen, sind bei den Volksreligionen polytheistische, bei der Spekulation pantheistische und deistische.

3. In die Gemeinschaft der Gottheit sucht man ebenfalls durch eigene Vernunft und Kraft zu gelangen, entweder durch menschliche Werke oder auf dem Weg des Gefühls. Im ersteren Falle ist die heidnische Frömmigkeit Ergismus (Nomismus, kultischer Mechanismus, Moralismus), oder Enthusiasmus (Schwärmerei, Mystik), wobei monistischer und dualistischer Enthusiasmus zu unterscheiden sind. Das Ziel, welches erstrebt wird, ist beim Ergismus meist die Erlangung sinnlich irdischer Güter, beim Enthusiasmus die Überwindung der Endlichkeit.

4. Die Voraussetzung dabei ist, daß der Mensch von Natur gut, die menschliche Seele ein gottverwandtes, göttliches Wesen sei. Das Böse wird höchstens in die Unwissenheit oder in die menschliche Endlichkeit und Vergänglichkeit gesetzt.

5. Die Folge davon, daß der Mensch von sich selbst aus durch eigenes Thun in die göttliche Gemeinschaft kommen zu können glaubt, ist Hochmut und Selbstgerechtigkeit.

6. Der heidnischen Frömmigkeit, weil auf Phantasie und Vernunft und menschlichem Thun beruhend eignet keine notwendige Beziehung zur Geschichte. Die Geschichte und die Zeit hat für sie keine

höhere Bedeutung, weil es sich für sie nicht um die Verwirklichung höherer göttlicher Gedanken handelt. Der Begriff geschichtlicher Wahrheit liegt ihr ferne, vielmehr hat sie es mit Sage, Mythus und Legende zu thun. Die Personen der Religionsstifter oder der Reformer haben daher für die heidnische Religiosität keine bleibende Bedeutung, sie ist an sie nicht gebunden, weil dieselben nur etwas gefunden oder gethan haben, was ein jeder, wenn er zur Erlösung gelangen will, ebenso selbst thun muß, denn das Heidentum ist Selbsterlösung.

7. Die menschliche Persönlichkeit kann daher bei der heidnischen Religiosität nicht zu ihrem Rechte kommen, weil keine wirkliche Gemeinschaft mit Gott vorliegt. Entweder liegt falsche Menschenknechtung und Verachtung der Persönlichkeit vor oder falsche Selbstüberhebung.

8. Religion und Sittlichkeit hängen wohl bis zu einem gewissen Grade zusammen. Aber zur wahren Sittlichkeit führt die heidnische Religiosität nicht; denn es fehlt ebensowohl an dem Begriff der wahren Sittlichkeit als auch an einer Kraft zur Überwindung der Welt. Vielmehr wird durch das Heidentum oft die Unsittlichkeit direkt begünstigt und gefördert oder wird die Vollkommenheit nur in äußerlichen Dingen gesucht.

9. Eine Heilsgewißheit kann es auf dem Boden des Heidentums nicht geben. Denn wenn der Mensch auf sein eigenes Thun angewiesen ist, muß er entweder in heillose Selbsttäuschung verfallen oder in beständiger Ungewißheit bleiben. Im letzteren Fall ist die Folge, daß man zu gehäuften, religiösen Leistungen oder neuen Religionsformen seine Zuflucht nehmen muß.

10. Die heidnische Religiosität hat wohl Ahnungen eines Fortlebens nach dem Tode, aber keine gewisse Hoffnung auf eine Vollendung sowohl des Einzelnen als auch des Ganzen.

11. Es liegt uns daher im Gebiete der heidnischen Frömmigkeit nur natürliche Religiosität vor, d. h. eine solche, zu welcher der Mensch aus eigener Vernunft und Kraft kommt und gelangt.

12. Es ist darum selbstverständlich, daß im Gebiete dieser Religiosität Toleranz herrscht d. h., daß diese Religionen, wenn sie zusammentreffen, einander anerkennen oder sich mit einander verschmelzen. Denn es ist zwischen ihnen kein prinzipieller Gegensatz vorhanden; es ist ein Leben, das in ihnen pulsiert, nämlich das sinnlich-natürliche Menschenleben.

Nach dem Gesagten ist es nun auch leicht begreiflich, daß die

heidnischen Religionen (mit Ausnahme der sog. esoterischen, d. h. enthusiastischen Religionen) Staatsreligionen sind. Denn sie wenden sich an den natürlichen Menschen und verlangen nichts, was über den Bereich desselben hinausliegen würde. Auch ist wohl zu begreifen, daß die heidnische Religiosität in der Regel zäh festgehalten wurde. Denn weil sie aus dem natürlichen Menschenwesen herausstammt, entspricht sie den Neigungen, Lüsten und Begierden des natürlichen Menschen, sie verlangt von demselben nichts, was er nicht aus eigener Vernunft und Kraft erfüllen könnte, insbesondere mutet sie ihm nicht eine völlige innere Umwandlung, eine Verleugnung seiner selbst zu. Mit alledem soll natürlich nicht gesagt sein, daß diese Religionen für die Völker, solange sie in der Zeit der Unwissenheit lebten, nicht etwas Gutes gehabt und in gewissem Sinne ein Segen für sie gewesen sind. Denn es kommt doch in denselben der Zug der menschlichen Seele nach oben zum Ausdruck, es spricht sich die Ahnung und das Bewußtsein aus, daß die Welt und die Menschheit von einer höheren Macht abhängig ist und es ist ergreifend zu sehen, wie die Menschheit auch in ihren Irrwegen den „unbekannten Gott“ (Apostelgesch. 17, 23) sucht, ob sie ihn fühlen und finden, seiner Hilfe und seiner Gemeinschaft teilhaftig werden möchte.

Aber ihr innerstes Wesen ist und bleibt Enthusiasmus und Ergismus, d. h. menschliches Thun. Diese beiden Arten heidnischer Religiosität hängen aufs engste unter sich zusammen. Auch der Enthusiasmus ist in gewissem Sinne Ergismus, weil auch er durch eigene Thätigkeit auf dem Wege des Gefühls zur Gemeinschaft mit der Gottheit gelangen will. Und der Ergismus umgekehrt ist auch in gewissem Sinne Enthusiasmus, weil den menschlichen frommen Übungen immer enthusiastische Vorstellungen und oft auch eine gewisse Begeisterung zu Grunde liegt.

Als die Prinzipien der heidnischen Frömmigkeit können wir demnach analog dem auch schon oben Gesagten bezeichnen „Begründung in menschlicher Phantasie und Vernunft, oder in Tradition und Herkommen“ (formales Prinzip) und „Enthusiasmus und Ergismus“ (materiales Prinzip).

§ 14. Christliche und heidnische Frömmigkeit in ihrem Verhältnis zu einander.

Vergleichen wir nun das, was über das Wesen der christlichen und der heidnischen Frömmigkeit ausgeführt worden ist, so liegt auf

der Hand, daß zwischen beiden Arten von Religiosität ein tiefgreifender, nicht etwa bloß ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied vorhanden ist. Denn im Christentum ist wirkliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott durch Gottes Thun, im Heidentum dagegen nur gesuchte Gemeinschaft mit eingebildeten göttlichen Wesen durch menschliches Thun. Die christliche Frömmigkeit beruht auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesu Christo, die heidnische Frömmigkeit auf menschlicher Phantasie und Vernunft. Jene ist wirkliche persönliche Gemeinschaft mit Gott, diese nur ein Fürwahrhalten traditioneller Vorstellungen, das Christentum Erlösung durch Gott, das Heidentum Selbsterlösung, hier Sündenvergebung durch die göttliche Gnade, dort Selbstgerechtigkeit, die keiner Gnade bedarf, hier Heilsgewißheit und Hoffnung, dort bleibende Ungewißheit und Hoffnungslosigkeit. Hier die christliche Frömmigkeit, die Quelle wahrer Sittlichkeit, dort die heidnische Frömmigkeit, ein Baum, der arge Früchte bringt. Man wende nicht ein, daß es auch im Gebiete des Heidentums wahre Sittlichkeit gebe. Man weist gerne zum Beleg dafür auf gewisse Heroen der Menschheit, auf Dichter und Helden hin, auf einen Sophokles oder Äschylus, einen Sokrates oder Plato u. a. Aber man muß sich wohl hüten, aus den Idealen, welche sie entwerfen, oder auf Grund dessen, was wir von ihnen wissen, den Schluß zu ziehen, bei ihnen sei das Ideal wahrer Sittlichkeit verkörpert. Was wir von Plato oben gesehen, spricht laut und deutlich genug dagegen. Und auch die anderen alle waren Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes. Und wenn wir auch zugeben, daß „des Gesetzes Werk in ihrem Herzen beschrieben war" (Röm. 2, 15), so ist damit noch nicht gesagt, daß sie dasselbe auch gethan und von ihnen das Wort nicht gegolten hätte: „Es ist hie kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten." (Röm. 3, 23.)

Wollen wir den Unterschied gemäß dem oben Dargelegten kurz zusammenfassen, so können wir sagen, das formale Prinzip der christlichen Frömmigkeit ist ihr Begründetsein in der geschichtlichen Person Jesu Christi von Nazareth, das der heidnischen Frömmigkeit in Phantasie und Vernunft, oder in Tradition und Herkommen; das materiale Prinzip der christlichen Frömmigkeit ist kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum, das der heidnischen Frömmigkeit gesuchte Gemeinschaft mit einer Gottheit durch Enthusiasmus und Ergismus.

Auch das Neue Testament beurteilt den Unterschied zwischen

Christentum und Heidentum als einen prinzipiellen, nicht als einen graduellen.

In den Synoptikern zwar finden wir nicht viel über das Heidentum und seine Frömmigkeit. Jesus hatte es vorwiegend mit dem Volke Israel zu thun. Das Heil soll zuerst den Juden gebracht werden. Aber das Heidentum lag darum doch nicht außerhalb seines Gesichtskreises. Er weist, wie schon oben bemerkt, in der Bergpredigt (Matth. 6, 7) auf den heidnischen Werkdienst im Beten und auf die Meinung hin, daß man die Gottheit durch menschliches Thun zwingen könne. Er betont den in der heidnischen Frömmigkeit durchschlagenden, irdischen Sinn (6, 31 f.). Vor allem aber blickt Jesus hinaus auf die Zeit, wo das Himmelreich den Juden genommen und den Heiden gegeben wird (Matth. 8, 11; 21, 43). Er sieht auf die Zeit hinaus, da das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker gepredigt werden wird und befiehlt seinen Jüngern ausdrücklich, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (24, 14; 28, 19).

Warum will er das? Antw.: Weil die Heiden den wahren Gott nicht kennen (6, 7; 11, 27), weil nur er als der Sohn Gottes, als das Licht der Welt (5, 13 f.), sie erleuchten und ihnen das Heil bringen kann. Noch bestimmter wird dies im Evangelium Johannis betont. Hier wird Jesus besonders dargestellt als der eingeborene Sohn Gottes. Ohne ihn wäre die Welt, die Juden sowohl als die Heiden, ohne Licht (8, 12), ohne Wahrheit (14, 6), ohne Leben, ausgeschlossen von der Gemeinschaft Gottes (14, 6), unter der Gewalt des Fürsten dieser Welt. Aber in Jesu ist das Licht, das Leben und die Wahrheit erschienen, durch ihn ist der Weg zum Vater aufgethan. „Er, der von oben herkommt, ist über alle. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. Der vom Himmel kommt, der ist über alle und zeuget, was er gesehen und gehöret hat" (3, 31 f.) — ein inhaltsreiches Wort, das auf alle außerchristlichen Religionen und Religionsstifter seine Anwendung findet.

Eingehend hat sich der Apostel Paulus mit dem Heidentum beschäftigt. Er hatte alle Veranlassung dazu, da er von Anfang an zum Heidenapostel berufen war und den größten Teil seines Lebens in Ausübung seines Berufes in heidnischen Ländern zubrachte. In der Missionspredigt in Athen ist bemerkenswert, wie er die Religiosität der Athener anerkennt. Er verwirft aber ihren ganzen heidnischen Gottesdienst, ihren Tempeldienst, Bilderdienst, Opferdienst und verkündigt ihnen den wahren Gott, den Herrn

Himmels und der Erde, die Quelle des Lebens, von dem alles Leben ausgeht. Auch in den paulinischen Briefen sehen wir, wie der Apostel das Heidentum beurteilt hat. Im ersten Thessalonicherbrief findet er die Umwandlung, welche mit den Heiden vor sich gegangen ist, darin besonders ausgedrückt, daß „sie sich bekehrt haben zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und zu warten seines Sohnes vom Himmel" (1, 9 f.). Im Galaterbrief beurteilt er das Heidentum hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Unvollkommenheit als „arme und dürftige Anfangsgründe der Religion", in welcher die Menschheit die Elemente, gleichsam das A-B-C des religiösen Wissens und Handeln zu lernen begonnen hat, die natürlich nicht bewirken können, was der Mensch von der Religion verlangt. In diesem Zustand der Unreife hatten die Menschen eine knechtische Stellung. Sie mußten Göttern dienen, die es in Wahrheit gar nicht waren und mußten in knechtischer Weise die Satzungen einer falschen Religionsübung sich gefallen lassen, die ihnen natürlich das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben konnte (4, 1—9). In den Korintherbriefen betrachtet er das Heidentum wesentlich als dämonische Macht. Wirkliche Gottheiten sind die Götter der Heiden nicht (8, 4; 10, 19), sondern es sind dämonische Mächte, welchen es anheim gefallen ist, Diener und Organe des Satans, durch welche der Teufel regiert (I, 10, 20 f.; II, 6, 15 f. „was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? wie stimmt Christus mit Belial? wie verträgt sich Gottes Tempel mit den Götzen?" II, 4, 4). Und im Römerbriefe endlich wird das Heidentum wesentlich aufgefaßt als schuldhafte Kreatur- und Naturvergötterung, als Folge der menschlichen Selbstüberhebung gegen Gott und der dadurch eingetretenen Verfinsterung der menschlichen Vernunft (1, 21; 2, 19), als Zeugnis dafür, wie die Heiden bei allem Dünkel zu Narren geworden sind.

Wir sehen also, Jesus und die Apostel fassen den Unterschied zwischen Christentum und Heidentum als einen prinzipiellen, nicht als einen fließenden auf. Daß dem so ist, zeigt auch die Erfahrung, insbesondere in der Mission. Es ist ein Fehler, der vielfach in der Religionsphilosophie gemacht wird, daß man von einem idealisierten Heidentum ausgeht, nicht von der heidnischen Religiosität, wie sie leibt und lebt. Man könnte freilich einwenden, auch in der christlichen Kirche entspreche die Wirklichkeit dem Ideal der Frömmigkeit keineswegs, es sei auch da viel Enthusiasmus und Ergismus vorhanden. Wir wollen das keineswegs leugnen; es trifft das mehr oder weniger auf alle Teile der christlichen Kirche zu. Aber es ist zu beachten, daß

diese unchristliche Frömmigkeit im Bereich der christlichen Kirche nicht auf Grund ihres Prinzips, sondern im Widerspruch mit demselben vorhanden ist.

Aus dem Dargelegten geht hervor, wie falsch und verkehrt es ist, wenn man Christentum und Heidentum zusammenstellt oder beide aus einem Prinzip ableiten will. Wie könnte auch die Religion, welche am allermeisten gegen das natürliche Menschenherz mit seinen Lüsten und Begierden ist, das Christentum, aus der gleichen Quelle stammen, wie die Religionen, in welchen eben dieses natürliche Menschenherz seine Ausprägung sich geschaffen hat? Wie sollte das Christentum, das beim Menschen alle seine Illusionen über eigene Vernunft und Kraft und eigene Gerechtigkeit gründlich zerstört, selbst aus Illusion, aus Enthusiasmus und Ergismus herstammen? Wie sollte diese Religion mit ihrem hohen, sittlichen Charakter, mit ihrem nüchternen Sinn, die sich am allermeisten gegen den Egoismus und den irdischen Sinn richtet, aus der gleichen Quelle gekommen sein, der so viel Trübes und Verkehrtes entstammt ist! Mit Recht darf man daher behaupten, daß Christentum und Heidentum zwei durchaus heterogene Erscheinungen sind. Jedem, der unbefangen prüft, muß sich dieser Eindruck unwillkürlich aufdrängen. Es hieße das Christentum selbst verleugnen, es hieße Christo seine Krone rauben, wenn man seinen besonderen Charakter in Abrede ziehen wollte. Es ist darum ein thörichtes und geschichtswidriges Unterfangen moderner Religionsphilosophen, wenn sie das Christentum und Heidentum zusammenkoppeln wollen, sei es, daß sie das Christentum auf die Linie der heidnischen Religionen herabziehen oder umgekehrt diese auf das Niveau des Christentums erheben wollen.

Es ist daher selbstverständlich, daß, wie es auch die Geschichte zeigt, Christentum und Heidentum niemals gegen einander tolerant oder indifferent sein können. Wohl ist das Christentum seinem Prinzip gemäß tolerant gegen Personen, es will niemand mit Gewalt zum Glauben zwingen oder nötigen, weil der Glaube Sache freier Entscheidung ist, aber es ist intolerant gegen jede Art von Religiosität, die sich in Abweichung von wahrer christlicher Frömmigkeit für echte Religiosität ausgeben will. Diese Intoleranz ist nur die Kehrseite von der Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Sache. Auch das Heidentum seinerseits ist intolerant gegen das Christentum. Wie oft hat sich diese Intoleranz schon in blutiger Verfolgung Luft gemacht! Lüge und Mord sind die Waffen, mit welchen der heidnische Fanatismus, einmal entzündet, sein Werk betreibt. Dem gegenüber

ist das Christentum darauf angewiesen, nicht mit Waffen fleischlicher Ritterschaft zu kämpfen, sondern mit geistigen Waffen, stark in Gottes Dienst zur Zerstörung von Bollwerken (2. Kor. 10, 4), in der Überzeugung, daß, der in ihm ist, stärker ist, denn der in der Welt ist (1. Joh. 5, 4).

Aber woher nehmen wir das Recht zu behaupten, daß die christliche Frömmigkeit allein die wahre Frömmigkeit sei? Von verschiedenen Seiten wird dies ja bestritten. Wir können darauf nur sagen, durch rein theoretische Erwägungen läßt sich der Beweis dafür, daß die christliche Religiosität die allein wahre ist, nicht führen. Denn der Glaube ist, wie schon bemerkt, vor allem Sache des Willens, nicht des Verstandes. Diese Überzeugung kann nur durch eigene Erfahrung gewonnen werden gemäß der Weisung Jesu Johannis 7, 17 f. „meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. So jemand will des Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede." Auf diesem Wege praktischer Erfahrung allein durch den Beweis des Geistes und der Kraft (Joh. 3, 33) kann man zu der Erkenntnis und zu der Überzeugung gelangen, daß die christliche Frömmigkeit wirkliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum im heil. Geiste ist und daß es darum ein vergebliches Unterfangen ist, auf anderem Wege Gott finden zu wollen. Dieser Selbsterweis des Christentums wird immer der Hauptbeweis für dasselbe sein und bleiben, wie auch der Apostel Paulus bekennt „Christus der Gekreuzigte, den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Thorheit, ist denen, die berufen sind, göttliche Kraft und göttliche Weisheit" (1. Kor. 1, 23 f.). Aber wenn das Christentum auch etwas Übervernünftiges und Übernatürliches ist, so ist es durchaus nicht wider wahre Vernunft und Natur. Es leuchtet ein, daß diese Frömmigkeit allein Gottes würdig und dem Menschen entsprechend ist, weil Gott hier der gebende und wirkende, der Mensch der empfangende ist. Schon die Natur lehrt ja, daß Gott der Geber aller guten und vollkommenen Gaben ist (Jak. 1, 17; Matth. 5, 45; Apostelgesch. 14, 17) und daß weder der da pflanzet, noch der da begießt etwas ist, sondern Gott, der das Gedeihen gibt (1. Kor. 3, 7). Und die Vernunft, richtig gebraucht, lehrt ebenfalls, daß nur der Gedanke Gottes ein seiner würdiger Gedanke ist, da man Gott begreift als den absoluten Grund aller Dinge, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, nicht bloß im Natürlichen, sondern auch im Geistlichen (Röm. 11, 36). Und nur diese Frömmigkeit kann die richtige sein, da der Mensch, von Gott abhängig, alles ihm zu danken

hat, anstatt daß er vor ihn treten, vor ihm mit sich selbst, seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sich rühmen und ihm gegenüber einen Rechtsanspruch geltend machen könnte (1. Kor. 4, 7). „Wo ist nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch der Werke Gesetz? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens" (Röm. 3, 27).

Anmerkung: Anderseits läßt sich aber auch nicht in Abrede ziehen, daß zwischen christlicher und heidnischer Religiosität eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit vorliegt, wenn man weniger auf den Kern der Sache als auf den äußerlichen Schein sieht. Denn um Gemeinschaft mit der Gottheit handelt es sich ja doch hier wie dort und die gleichen Begriffe und Gebräuche, wenn auch ganz verschieden gemeint, finden sich auf beiden Seiten vor. Es konnte daher die Versuchung beide, Christentum und Heidentum, miteinander zu verschmelzen für solche nahe liegen, welche das Christentum und insbesondere die christliche Frömmigkeit nicht in ihrer Wahrheit erkannt hatten. Sowohl die ergistische als die enthusiastische Frömmigkeit eigneten sich zu einer solchen Amalgamierung mit dem Christentum.

Es läßt sich zum voraus denken, daß die Einführung der heidnischen Frömmigkeit in das Christentum eine tiefgreifende Wirkung auf dasselbe ausüben mußte. Offenbar werden mußte diese Substituierung, wie sich aus der Sache selbst ergibt, vor allem in der Beiseiteschiebung der Rechtfertigungslehre und der Ersetzung der christlichen Frömmigkeit durch Ergismus und Enthusiasmus, wobei wir unter Enthusiasmus alle vorherrschend gefühlsmäßige, schwärmerische Frömmigkeit verstehen. Da diese Frömmigkeit nicht mehr an Christus gebunden war, so konnte auch seiner Person nur noch die Bedeutung eines Religionsstifters beigelegt werden oder wenn die alten Anschauungen über ihn in Geltung blieben, so mußten dieselben auf die Seite geschoben und umgedeutet werden. Als formales Prinzip mußte an Christi Stelle die Vernunft oder die menschliche Phantasie und Schwärmerei oder auch Tradition und Herkommen treten. Wir wollen diese Perspektive hier nicht weiter verfolgen. Es wird sich uns später noch Gelegenheit genug bieten auf diese Substituierung der heidnischen Frömmigkeit an Stelle der christlichen hinzuweisen.

II. Hauptteil.

Die Frömmigkeit in den geschichtlichen Erscheinungen der drei monotheistischen Hauptreligionen.

Nachdem wir nunmehr das Wesen der christlichen und heidnischen Frömmigkeit dargelegt und den Unterschied beider aufgezeigt haben, gehen wir dazu über, die drei monotheistischen Hauptreligionen, das Judentum, den Islam und das Christentum hinsichtlich ihrer Frömmigkeit zu untersuchen. Von der christlichen Frömmigkeit ist freilich schon oben die Rede gewesen, allein es handelt sich nun darum zu prüfen, ob die echte christliche Frömmigkeit, wie wir sie im Neuen Testament ausgeprägt gefunden, auch in den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen des Christentums, die unleugbar vorhanden sind, zu ihrem Rechte gekommen ist.

Kap. III.

A. Die Frömmigkeit in der Religion Israels.

Wir wenden uns vor allem der Religion des Volkes Israels zu; denn mit dieser Religion stehen die beiden anderen in geschichtlichem Zusammenhang. Ist die Berührung mit dem Islam eine entferntere, so ist die israelitische Religion mit dem Christentum desto enger verknüpft. Sie ist gleichsam der Mutterschoß, aus welchem das Christentum erwachsen ist.

Die Geschichte der israelitischen Religion und ihre Entwicklung setzen wir hier voraus.[1]) Es sind freilich heutzutage zwei entgegengesetzte Ansichten über die Geschichte des Volkes Israels mit einander im Kampfe, die traditionelle Ansicht, welche auf Grund der,

[1]) Vgl. zu dem Folgenden: Chant. de la Sauss. I, 242 ff.; Stade, Die Geschichte des Volkes Israel; H. Schultz, altest. Theol., 4. Aufl.

ohne genauere Prüfung übernommenen Schriften der jüdischen Religionsgemeinde das ganze in den fünf Büchern Mosis enthaltene Gesetz und die ganze Hierokratie am Berge Sinai auf einmal fix und fertig vom Himmel herabkommend sich denkt, und die moderne, welche auf Grund genauerer Prüfung der geschichtlichen Quellen eine allmähliche Entwicklung in der religiösen Geschichte des Volkes Israel statuiert. Die letztere Ansicht, durch eine mehr als hundertjährige Forschung vorbereitet, ist hauptsächlich von Graf und Wellhausen näher begründet und von einer Reihe namhafter Gelehrter weiter ausgebildet worden. Beide Anschauungen sind gegenwärtig noch im Kampfe miteinander; welcher der Sieg zufallen wird, ist noch nicht entschieden. Aber der Erkenntnis wird sich ein Kundiger kaum verschließen können, daß sich der Entwicklungsgedanke aus der Geschichte der alttestamentlichen Religion nicht mehr eliminieren läßt. Auch die nachfolgende Untersuchung geht von der modernen Anschauung aus,[1]) womit aber keineswegs, wie bemerkt, gesagt sein soll, daß die frühere Auffassung schon ganz überwunden sei. Was wir über die Religion Israels zu sagen haben, trifft übrigens für beide Fälle zu, ob wir nun die ältere oder neuere Ansicht für richtiger halten.

§ 15. Die israelitische Frömmigkeit begründet in Gottes Thun, der Bund Gottes mit dem Volke.

Rein zeitlich betrachtet ist die Religion Israels den vorchristlichen Religionen zuzurechnen. Dieser Umstand könnte, wenn man die Sache äußerlich auffaßt, die Vermutung erwecken, die israelitische Religion stehe mit den außerchristlichen, d. h. heidnischen Religionen auf einer Linie, d. h. sie sei rein aus menschlicher Vernunft und Kraft zu erklären. Diese Ansicht ist besonders von Renan vertreten worden. Er hat in seinem Werke über die Semiten behauptet, dieselben hätten eine besondere Naturanlage für den Monotheismus gehabt und dieser sei bei ihnen das Ursprüngliche gewesen. Er findet in dieser Eigentümlichkeit zudem keinen Vorzug der semitischen Rasse, sondern nur ein Zeichen, wie arm und dürftig ihre Phantasie und wie monoton ihre Umgebung gewesen sei. Diese Behauptungen Renans sind gründlich widerlegt worden. Die Zeit seit Erscheinen seines Werkes hat nur immer neue Zeugnisse für den Polytheismus der Semiten erbracht. Die Religion der Semiten, der Nordsemiten sowohl als der Südsemiten, ist polytheistischer Naturdienst. Eine gewisse Eigentüm-

[1]) Vgl. Haug, Die Autorität der heil. Schrift, S. 78 ff.

lichkeit allerdings kann besonders den Südsemiten (Syrer, Phönizier) nicht abgesprochen werden. Ihre Religion hat keinen so ausgeprägt enthusiastischen Charakter, wie die der meisten indogermanischen Völker. Die Gottheit wird weniger pantheistisch als deistisch vorgestellt. Die Götter sind Stammesgötter und haben nur eine geringe Individualisierung. Bei allem Polytheismus ist die Zahl der Götter doch eine beschränkte. In der Religiosität herrscht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von dem großen, starken, erhabenen im Himmel thronenden Herrn vor. Der mystische Enthusiasmus Indiens und Griechenlands fehlt daher hier wie die Mythologie. Wir finden überhaupt in der Religion der Semiten nichts, was dieselbe wesentlich von den anderen heidnischen Religionen unterscheiden würde.

Wohl aber unterscheidet sich die Religion Israels von allen anderen Religionen von Anfang an durch ihren prinzipiellen Monotheismus. Denn das Hauptdogma der israelitischen Religion ist: Jahve ist der Gott Israels, Israel das Volk Jahves. Dieser Gottesglaube wird im alten Testamente nicht aus menschlicher Erkenntnis hergeleitet, sondern daraus, daß der wahre und lebendige Gott sich geoffenbart hat. Stade zwar meint, der Jahvismus in Israel rühre daher, daß Moses die bei den Kenitern am Berge Sinai heimisch gewesene Jahve-(Jahu-)verehrung auf Israel übertragen habe und er kann auch zur Begründung dafür auf die durch Jethro vermittelte Beziehung Mosis zu den Kenitern, ferner auf die fortdauernde Bedeutung der in den israelitischen Volksverband aufgenommenen Keniter für den strengen Jahvismus auch noch in späteren Zeiten hinweisen, auch darauf, daß das alte Israel sich Jahve auf dem Sinai wohnend dachte. Aber wenn Stade meint, damit den Inhalt und die Bedeutung des Jahveglaubens in Israel erklärt zu haben, so würde er sich doch gewaltig täuschen. Die Religion Israels bestand ja nicht bloß in der Verehrung eines Stammesgottes Jahve, sondern darin, daß es sich mit diesem Gotte in einzigartiger Beziehung stehend wußte. Überhaupt war der Gott, der sich durch Mose dem Volke Israel unter dem Namen „Jahve" offenbarte, sowohl für Moses als für das Volk kein unbekannter Gott, sondern der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wenn auch dieser Gott den Vätern nicht unter dem Namen Jahve, („ich werde sein, der ich sein werde" oder „ich werde sein, was ich sein werde"), sondern unter dem Namen „Elohim" (Gott) oder „El-schaddaj" (allmächtiger Gott) sich kund gegeben hatte. Wir sehen also keinen triftigen Grund, warum die Gestalten der Erzväter in das Reich der Sage verwiesen werden sollten.

Zugegeben auch, daß in den Berichten über sie die Grenze zwischen Geschichtlichem und Ungeschichtlichem nicht scharf gezogen werden kann, so wird die Geschichtlichkeit eines Abraham, Isaak und Jakob damit noch nicht hinfällig. Und wenn man darauf verweist, daß die Anfangsgeschichte der Völker meist in Sagen eingehüllt sei, so ist doch zu beachten, daß Mythologie und Sage bei den Semiten keine solche Rolle spielt wie bei den Indogermanen und daß der Geschichte bei dem Volke Israel überhaupt eine höhere Bedeutung zukommt, weil diese Geschichte nicht bloß von menschlichen Thaten, sondern von Gottes Thun zu berichten hat.

Wir können also mit gutem Recht das festhalten, daß der Offenbarung Gottes an das Volk Israel und der Bundesschließung mit demselben durch Moses die Offenbarung Gottes an die Erzväter und der Bund mit ihnen vorausgegangen ist. Die Bundesschließung mit dem Volke als solchem erfolgte in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten. Das ist wenigstens die Auffassung in der ganzen alttestamentlichen Überlieferung. Auch die ältesten Propheten sind davon überzeugt; so ein Hosea, bei dem es heißt: „Aber ich, Jahve, bin doch dein Gott von Ägypten her — aufs neue kann ich dich in Zelten wohnen lassen, wie zur Zeit der Versammlung am Horeb“ (12, 10; 13, 4). Wenn behauptet wird, das Volk Israel sei überhaupt nie in Ägypten gewesen, sondern es habe seine ursprünglichen Wohnsitze im Ostjordanlande gehabt, so dürfte das wohl eher als Geschichtskonstruktion, denn als Geschichtsschreibung bezeichnet werden.

Fassen wir nun die Idee des Bundes Gottes mit dem Volke Israel, welche die Grundlage der ganzen israelitischen Religion bildet, wie sie besonders von den Propheten ausführlicher entwickelt worden ist, näher ins Auge, so bedeutet dieser Bund, daß Gott mit dem Volke Israel in ein besonderes einzigartiges Gemeinschaftsverhältnis getreten ist. Der Begriff des Bundes Gottes mit dem Volke Israel entspricht also dem Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testamente. Durch den Bund Gottes mit Israel ist ja auch Gott ganz besonders der Gott und Herr oder König Israels und hinwiederum Israel das Volk und Knecht, der Unterthan und das Reich dieses Gottes geworden. Gegründet ist also dieses Bundesverhältnis allein in Gottes Thun, d. h. darin, daß Gott aus freier Gnade und Barmherzigkeit eben dieses Volk ohne sein Verdienst und Würdigkeit zu seinem Eigentumsvolk sich auserwählt hat. In diesem Gemeinschaftsverhältnis liegt eingeschlossen, daß Gott diesem Volke sich kundgethan, daß er sein Gott geworden ist, daß er ihm die Verheißung gegeben hat: „Ich

will euer Gott sein." In dieser einen Verheißung liegt alles eingeschlossen, was Gott dem Volke Israel sein und was er an ihm thun will. Gott will sein Volk führen und leiten, beschützen und bewahren, segnen, wachsen und gedeihen lassen. Das Verhältnis Gottes zu seinem Volke wird darum mit dem Verhältnis eines Vaters zu seinem erstgeborenen Sohne oder mit dem Ehebunde (Hosea) verglichen. Der Bund gilt also zunächst nur dem Volke als solchem, nicht dem einzelnen Israeliten. Der Einzelne kommt nur als Glied des Volkes in Betracht. Ferner gilt dieser Bund nur dem einen Volke Israel und keinem anderen außer ihm. Es ist ein entschiedener Partikularismus, der sich im Alten Testamente geltend macht.

Dieses Gemeinschaftsverhältnis Gottes mit seinem Volke muß aber anderseits nun einen sittlichen Charakter tragen. Denn der Gott, der das Volk Israel in seine Gemeinschaft aufnimmt, ist ein überweltlicher, persönlicher und lebendiger Gott, d. h. er ist nicht bloß ein starker und mächtiger, der in Natur und Geschichte alles lenkt und regiert, sondern auch ein heiliger und gerechter Gott, der von seinem Volke daher fordert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Das Volk Israel soll also ein heiliges Volk sein, d. h. es soll für sein Leben im einzelnen und ganzen allein den Willen Gottes zu seiner Richtschnur nehmen. Um ihm das zu ermöglichen, hat Gott seinem Volke durch Moses die Torah, d. h. das Gesetz gegeben, deren Kern und Mittelpunkt die „zehn Gebote" sind (2. Mosis 20, 1—17; wo V. 4 f. wohl späterer Zusatz ist). Man hat freilich diese zehn Gebote der mosaischen Zeit schon absprechen und als Produkt einer späteren Zeit hinstellen wollen. Aber es ist nicht einzusehen, warum die geschichtliche Überlieferung, die sie dem Moses zuschreibt, nicht recht haben sollte, und es liegt ja in der Natur der Sache, daß der Bund Gottes mit seinem Volke von Anfang an einen sittlichen Charakter haben mußte. Diese Torah wurde in den Anfangszeiten wohl nicht schriftlich überliefert, sondern sie war mehr in dem Volke im ganzen und in gewissen Personen, besonders in den Priestern Jahves, als das sittliche Bewußtsein lebendig.

Die israelitische Frömmigkeit beruht also nach ihrem objektiven Grunde auf Gottes Thun. Schultz (Altteſt. Theol. S. 50) sagt mit Recht: „Die alttestamentliche Religion läßt sich nur aus Offenbarung erklären, d. h. daraus, daß Gott diesem Volke Männer erweckte, in deren ursprünglicher, durch die Führungen ihres inneren und äußeren Lebens entwickelter, religiös sittlicher Anlage die Empfänglichkeit gegeben war, den sich mitteilenden, erlösenden Gotteswillen gegenüber

der Menschheit, die befreiende, religiöse Wahrheit schlechthin ursprünglich zu verstehen, nicht wie ein Ergebnis menschlicher Weisheit und Geistesarbeit, sondern wie eine der Seele unwiderstehlich sich aufdrängende Macht. Nur wer das offen anerkennt, kann gegen das Alte Testament geschichtlich gerecht sein."

Subjektiv betrachtet besteht demnach die alttestamentliche Frömmigkeit, sofern sie auf dem Bunde Gottes mit seinem Volke beruht, in gläubiger Annahme der göttlichen Offenbarung, in demütiger Hingabe an den Heilsgott Israels, im Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen, in herzlicher Liebe zu ihm, dem Gnädigen und Barmherzigen und in heiliger Ehrfurcht und Scheu vor ihm, dem Heiligen und Gerechten. Diese Charakterzüge der israelitischen Frömmigkeit sind derselben bis zu den Zeiten des Exils immer eigen gewesen. Wir finden sie ausgeprägt in der Person nicht bloß der religiösen Heroen eines Abraham, Moses, David u. a., sondern auch in der allgemeinen Volksfrömmigkeit, als deren Ausdruck wir etwa die Lieder des Psalters betrachten können. Die israelitische Frömmigkeit ist also in ihrem Grunde keine ergistische und keine enthusiastische, sondern ein der christlichen Frömmigkeit verwandtes Glaubens- und Herzensverhältnis zu Gott. Was diese Frömmigkeit zu einer unvollkommenen macht, ist das, daß die Gemeinschaft mit Gott für den einzelnen noch nicht voll und ganz ermöglicht ist, denn die offenbarende und erlösende Thätigkeit Gottes hat sich im alten Bunde noch nicht voll und ganz entfaltet.

§ 16. Die heidnischen Elemente der israelitischen Religion.

So hoch und rein die israelitische Religion nun auch vor unserem Auge steht, so ist doch nicht zu leugnen, daß sich mit diesem Grundgedanken des Bundes Gottes mit dem Volke eine ganze Reihe von Elementen verknüpft haben, die wir nicht ebenso auf göttliche Offenbarung zurückführen können, wenn sie auch im Alten Testamente selbst aus göttlicher Anordnung hergeleitet werden. Wir können das einfach deshalb nicht, weil in den heidnischen Religionen diese Elemente einen integrierenden Bestandteil bilden und, wenn sie dort nicht aus göttlicher Offenbarung oder Anordnung herrühren, so ist es selbstverständlich, daß sie in der israelitischen Religion ebensowenig auf direkter göttlicher Anordnung beruhen konnten. Diese Elemente sind darum auch im Laufe der Zeit teilweise und im Christentum gänzlich aus-

geschieden worden und wir werden später noch sehen, wie sie vom Standpunkt des Christentums aus beurteilt worden sind. Man konnte freilich die Frage aufwerfen, wie es denn überhaupt möglich gewesen sei, daß heidnische Elemente in die von Anfang an exklusive jahvistische Religion eingedrungen seien. Die Antwort kann nur darin gefunden werden, daß die alttestamentliche Religionsstufe noch nicht die Vollendung, sondern erst die Vorbereitung war. Und auf dieser Vorbereitungsstufe hat Gott zu der menschlichen Schwachheit sich herabgelassen, um nach und nach den Zögling in weiser göttlicher Pädagogik zur vollen Wahrheit zu führen. Denn der Mensch kann die Wahrheit immer nur in dem Grade verstehen und fassen, als dazu eine Disposition bei ihm vorhanden ist. Darum hat Gott auf dieser Stufe vieles zugelassen, was nicht zur eigentlichen Religion gehörte, sondern „von den Vätern gekommen war" (Joh. 7, 22 sagt Jesus: Moses hat euch darum gegeben die Beschneidung, nicht daß sie von Mose kommt, sondern von den Vätern); anderes hat Gott hier angeordnet, nicht daß es für immer bleiben sollte, sondern nur zu zeitweiliger Gültigkeit „um der Menschen Herzenshärtigkeit willen" (Matth. 19, 8 Jesus sprach zu ihnen: Moses hat euch erlaubt zu scheiden von euren Weibern, von eures Herzens Härtigkeit wegen; von Anbeginn aber ist es nicht also gewesen).

Der Jahvismus bot Raum für eine solche Verschmelzung mit aus dem Heidentum stammenden Elementen, weil in demselben nicht von Anfang an alles statutarisch bestimmt war. Aber seine Kraft bewährt er darin, daß er mit diesen Elementen nicht zu einer unlöslichen Einheit verschmolz, sondern unter göttlicher Leitung in Prophetie und Geschichte von demselben loszuringen sich mühte.

Vergegenwärtigen wir uns, ohne auf Vollständigkeit der Aufzählung Anspruch zu machen, die wichtigsten derartigen Erscheinungen.

Wir wollen hier weniger Gewicht darauf legen, daß die Erkenntnis von der Absolutheit Gottes erst mit der Zeit zum vollen Durchbruch kommt. In den älteren Zeiten wurde Jahve, der Gott Israels, ja nur als ein Gott unter anderen Göttern aufgefaßt, wenn man sich auch seine Macht als über Natur- und Völkerwelt sich erstreckend dachte. Erst allmählich, im Laufe der Zeit, besonders bei Jeremia und Deutero-Jesaja, taucht die Erkenntnis davon auf, daß Jahve der Weltgott ist. Es gehört das, wie gesagt, zur Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Aber das ist nicht zu leugnen, daß Gott in den früheren Zeiten nicht in dem Sinne geistig gedacht wurde, daß alle Natursymbolik und Bildlichkeit von ihm ausgeschlossen ge-

wesen wäre. Im allgemeinen zeichnete sich ja wohl die israelitische Religion durch Bildlosigkeit aus, aber doch galten als Symbole der Gottheit heilige Steine und Bäume, Massebas und Ascheras, welche letztere Baumstümpfe sind und als Ersatz für den lebendigen Baum dienen (Jer. 2, 27; 3, 9; Ezechiel 20, 32; Micha 5, 12; 2. Reg. 18, 4; 23, 14). Auch die Verehrung des Stierbildes und der Teraphim war als Verehrung Jahves gemeint. Wenn Jerobeam die Stierbilder aufstellte, so wollte er damit offenbar weder einen fremden, noch einen abgöttischen Kultus einführen, sondern nur eine längst verbreitete Art der Jahveverehrung öffentlich sanktionieren. Unter dem Stierbild veranschaulichte man sich die göttliche Macht. Ob man sich unter dem Schlangenbilde (2. Reg. 18, 4) die göttliche Weisheit veranschaulichte, ist fraglich. Die Teraphim scheinen Hausgötter in Menschengestalt gewesen zu sein (Gen. 31, 19. 30; 1. Sam. 19, 13; Richter 17, 5; Hos. 3, 4). Ebenso war der Ephod wohl ein Gottesbild (Richter 8, 27; 17, 5; Hosea 3, 4), derselbe wurde ja auch als Orakelmittel zur Befragung der Gottheit gebraucht (1. Sam. 23, 9). In Verbindung damit stehen die Urim und Thummim, über deren Bedeutung jedoch nichts Genaueres bekannt ist. Kultusorte waren schon von alters her Berge und Höhen. Sie wurden heilig gehalten und als Sitz der Gottheit gedacht. Auf diesen Höhen entstanden mit der Zeit feste Heiligtümer. Als solcher Sitz Jahves galt ursprünglich der Sinai (1. Reg. 19, 8). Als später Israel nach Eroberung des Landes Kanaan die früheren Kultusorte der Kanaaniter mit Beschlag belegte und sie zu Kultusorten Jahves umwandelte, wodurch man der Verdrängung des Jahveglaubens durch das kananäische Heidentum vorbeugte, wurde Jahve eben an diesen verschiedenen Heiligtümern, in Dan, Beersaba, Silo, Gibeon u. a. lokalisiert gedacht. Als ein besonderes Heiligtum galt die heil. Lade, ursprünglich das Kriegs- und Lagerheiligtum des Volkes, wie ja auch Jahve in den Kriegszeiten anfänglich für das Volk mehr als der kriegerische, starke und mächtige Gott in Betracht kommt. Somit galt die Lade als tragbare Wohnung Jahves, die überall die Gegenwart Gottes, ja Gott selbst repräsentierte (Ex. 33; Num. 10, 35 f.; 1. Sam. 4, 3 ff.; 2. Sam. 11, 11; 15, 24 f.). Besonders beachtenswert ist, daß man Jahve auf die gleiche Weise verehrte, wie es im Heidentum der Fall war, nämlich mit Opfern. Sie bildeten den Mittelpunkt des Kultus. Geopfert wurde im wesentlichen alles, was bei den Heidenvölkern dargebracht wurde; auch das Menschenopfer war wenigstens in den früheren Zeiten nicht ausgeschlossen (Jud. 11, 35 ff.; 2. Sam. 21, 6). „Selbstverständlich verband Israel

mit seinem Opfern alle die Zwecke, welche uns später in der Opferthora entgegentreten, Gott zu ehren, ihm zu danken, ihn anzubeten, ihm Gelübde zu bezahlen; vor allem auch seinen Zorn zu besänftigen hat man in jenen Zeiten nicht durch inwendiges Thun oder Sittlichkeit versucht, sondern durch Fasten, Gebet und Weinen vor Gott, durch sinnbildliche Selbstdemütigung, vor allem aber indem man Jahve „Opferduft riechen" ließ (1. Sam. 26, 19). Wer von Gottes heiliger Gegenwart Vernichtung fürchtet, der bringt Brandopfer, und fühlt sich sicher, sobald Gott es angenommen hat. Aber weitaus am häufigsten erscheint das Opfer als Gabe dankbarer Freude über die Wohlthaten Gottes, verbunden mit froher Opfermahlzeit an den alten Heiligtümern des Landes. Meist waren die Opfer mit den für die Landwirtschaft wichtigen Ereignissen verbunden. An den Erntefesten brachte man die Erstlinge der Ernte zum Gotteshaus, ebenso war die Schafschur Veranlassung zu Opferfesten. Die Erstlinge der Herden wurden am Gotteshause dargebracht. Man sah in dem Glanz und Wert der Opfer unbedingt etwas für Gott Erfreuliches. Das beweisen nicht bloß die noch in die Sprache des Gesetzes eingedrungenen Ausdrücke, wie „Duft des Wohlgefallens" (2. Mosis 29, 18, 25; 3. Mosis 1, 9 u. a.), sondern auch Ausdrücke wie „Gott lasse dein Opfer fett sein" (Psalm 20, 4). Was unter Menschen als erfreuliche Gabe gilt, damit meinte man auch die Gottheit zu erfreuen (Schultz, 171 f.). Daß die Opfer für verschiedene Zwecke scharf unterschieden wurden, ist ebensowenig ersichtlich, wie daß die Gültigkeit derselben an bestimmte Zeremonien gebunden war. Wichtig war nur, daß man das Blut des Opfertieres wegfließen ließ; denn im Blut dachte man sich die Seele wohnend (1. Sam. 14, 33 ff.). Die Opfer brachte man an den verschiedenen heiligen Orten dar. Von der Meinung, daß Jahve nur in einem, von ihm bestimmten, Heiligtum verehrt werden wolle und dürfe, wie das Deuteronomium es fordert und die priesterliche Gesetzgebung es als eine seit Moses in Israel feststehende Ordnung betrachtet, war man thatsächlich bis zur Zeit des Exils weit entfernt.

Eine eigentliche priesterliche Vermittlung wurde in den alten Zeiten nicht gefordert. Die priesterlichen Funktionen wurden vom Familien- oder vom Stammeshaupt ausgeübt. Die prophetischen Führer und Könige waren Oberste des Volkes und Priester in einer Person. An den Heiligtümern waren freilich Priester vorhanden, deren Vermittelung jedoch nicht unumgänglich war. Von den Festzeiten und dem Sabbat noch besonders zu reden, dürfte nach dem Gesagten überflüssig sein.

Von sonstigen Opfern ist hierher noch zu rechnen der Bann, darin bestehend, daß man ganze feindliche Städte vor der Eroberung Jahve weihte und sodann die ganze Einwohnerschaft niedermachte, und die Beschneidung, die ursprünglich auch bei dem Volke Israel nichts anderes als ein Leibesopfer[1]) ist (Ewald, „sie opferten von ihrem Fleisch und Blut"). Magie und Divination wurden im Volke zwar vielfach geübt, nahmen jedoch innerhalb der organisierten Religion keine bedeutsame Stelle ein.

Von den Erscheinungen, die der enthusiastischen Religiosität zuzurechnen sind, ist insbesondere die Prophetie in ihrem früheren Stadium bemerkenswert. Dieser Prophetismus, wie er von der Zeit Samuels bis ins achte Jahrhundert bestand und sich besonders in den Prophetenschulen ausbildete, darf mit der Prophetie eines Jesaja, Amos, Jeremia u. s. w. durchaus nicht in eine Linie gestellt werden. Diese echten Propheten waren sich ja ihres Gegensatzes zu jener Prophetenmasse, den „Phrophetensöhnen" wohl bewußt (Amos 7, 14; Jes. 29, 10; Jer. 23, 9 ff.) und sagen ausdrücklich, daß sie nicht Träume und eigene Einfälle, sondern des Herrn Wort verkündigen. Diese Propheten, die wir hier meinen, bildeten Vereine, die unter der Leitung prophetischer Männer, ihrer Väter, standen und in den Städten abgeschlossene, klosterähnliche Räume bewohnten. Der Zweck ihres Zusammenseins war, die religiöse Begeisterung für die Jahvereligion in ihnen zu wecken. Als das Hauptmittel zur Erreichung dieses Zweckes wurde die religiöse Musik vielleicht verbunden mit Chortanz gebraucht, weshalb diese Propheten oft geradezu „rasende" genannt werden (1. Sam. 10, 5 ff.; 19, 19 ff.).

Auch das „Nasiräat" hat einige Verwandtschaft mit dieser Frömmigkeit. Aus Amos 2, 12 bekommt man den Eindruck, daß dasselbe in früherer Zeit eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Es war ursprünglich eine begeisterte Weihe, ein Eifern für Jahve, den strengen und eifrigen Gott der Väter, den Feind des üppigen und orgiastischen kananäischen Naturdienstes. Der Nasiräer muß sich darum von allem fernhalten, was zum Dienste Jahves unfähig macht. Sein Haar darf von keinem Schermesser berührt werden, auch muß er sich des Weingenusses enthalten und vor allem Toten hüten.

In diese Rubrik gehören auch die Übung des Fastens, die Speise- und die Reinigkeitsgesetze. Alles, was mit dem Geschlechtsleben, der

---

[1]) Bemerke wie auch der Apostel Paulus sie Gal. 5, 12 mit der Verstümmelung in Parallele setzt.

Geburt und dem Tode, zusammenhing, galt als unrein, und solche Unreinheit mußte durch Baden und Waschungen hinweggeräumt werden.

Von hier aus betrachtet ist die israelitische Frömmigkeit eine wesentlich andere. Sie besteht im menschlichen Thun und in menschlichen Leistungen, um auf Gott einzuwirken. Besonders zu beachten ist hierbei, daß diese Religiosität eine sittliche Bedingtheit ihrer Leistungen nicht teilt, sondern daß man erwartet, diese kultischen Leistungen seien ex opere operato wirksam. Es ist demnach eine Seite in ihr vorhanden, wonach sie der heidnischen Frömmigkeit nahe verwandt ist und jener anderen auf Offenbarungsgrundlage beruhenden direkt widerstreitet.

§ 17. Die prophetische Opposition gegen die heidnischen Elemente in der Religion Israels und der Erfolg derselben.

Es ist erklärlich, daß zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Elementen der israelitischen Religiosität mit der Zeit eine Spannung entstehen, ja ein Kampf entbrennen mußte. Sie waren einander zu ungleichartig, zu disparat, als daß sie im Frieden mit einander hätten bestehen können.

In den Anfangszeiten war das Verhältnis wohl mehr ein friedliches gewesen, weil die Einigung beider Seiten im naiven Volksbewußtsein nicht den Eindruck eines Widerspruchs machte. Allein im Laufe der Zeit traten die Gegensätze mehr auseinander.

Auf der einen Seite nehmen wir denn auch ein fortwährendes Wachsen und Sich-Steigern der heidnischen Frömmigkeit und Lebenshaltung wahr. Nicht bloß Jerobeam machte durch Einführung des Stierdienstes einen Schritt in dieser Richtung weiter, sondern auch Ahab, in weltlicher Hinsicht einer der tüchtigsten Fürsten Israels, begünstigte den Synkretismus, indem er die Verehrung des syrischen Baal nach Israel verpflanzte und einen Tempel für denselben in Samaria erbaute. Er rief freilich dadurch die unversöhnliche Opposition des Propheten Elia gegen sich wach, der das Gericht ihm verkündigte. Hand in Hand mit diesem Eindringen des Heidentums im Kultus geht die moralische Depravation, für welche zuletzt Recht und Gerechtigkeit bloße Namen waren.

Gegen dieses Heidentum tritt nun die neue Prophetie auf. Dieselbe unterscheidet sich wesentlich von der seitherigen Prophetie, ins-

besondere von den Prophetenschulen (Am. 7, 14), durch energisches Zurückgreifen auf den Grundgedanken der Religion Israels. Im Gegensatz zu der Anschauung, welche sich nach und nach eingebürgert hatte, als ob das Verhältnis Jahves zu Israel ein naturnotwendiges sei, wie das der heidnischen Stammesgötter zu ihrem Volke, betonen sie entschieden die Idee des Bundes und weisen darauf hin, daß dieser Bund ein sittlich bedingter sei. Jahve ist ihnen nicht mehr bloß der Gott Israels, sondern der Gott der ganzen Welt, der Schöpfer Himmels und der Erde (Am. 4, 13), der Herr über alle Völker (6, 14). Diese Prophetie steht wesentlich unter dem Einfluß des Offenbarungsgeistes, der sie zu immer reinerer und tieferer Erkenntnis der Wahrheit führt.

Im Nordreiche, in welchem das religiöse Leben Israels am kräftigsten pulsierte, erwachte zuerst die Opposition gegen das Heidentum im Kultus. Der Prophet Amos (der ausdrücklich sagt: „Ich bin weder ein Prophet noch ein Prophetenschüler, sondern ein Rinderhirt bin ich und züchte Maulbeerfeigen; aber Jahve hat mich hinter der Herde weggeholt und sprach zu mir: Gehe hin und tritt gegen mein Volk Israel als Prophet auf!") weist besonders darauf hin, daß Jahve der Handhaber der rechtlichen und sittlichen Ordnung ist, der will, daß man ihm durch Gerechtigkeit und Befolgung seiner Gebote diene (5, 24 „möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach"). Er bekämpft darum den in Saus und Braus gefeierten Kultus, durch welchen man die Moralität zu ersetzen wähnte. Bezeichnend ist, daß er diesen Kultus nicht als göttlich angeordnet, sondern von dem Volke also beliebt betrachtet. „Bringt nur jeden Morgen eure Schlachtopfer, alle drei Tage eure Zehnten dar! Denn so thut ihr gerne, ihr Israeliten! ist der Spruch des Herrn Jahve", ruft er 4, 4 aus, und 5, 21 ff. sagt er: „Ich hasse, ich verachte eure Feste; wenn ihr mir Brandopfer und eure Gaben darbringt, so nehme ich's nicht gnädig auf. Brachtet ihr mir etwa in der Steppe 40 Jahre hindurch Schlachtopfer und Gaben dar, ihr Israeliten?" Entschieden bekämpft er den Höhenkult als eine rein willkürliche, verderbliche Einrichtung und sagt das von Gott verhängte Gericht über das Volk Israel voraus.

Innigere Töne schlägt Hosea an. Ihm besteht die Frömmigkeit in der Liebe zu Gott (1, 6; 2, 1). Er vergleicht darum das Verhältnis Jahves zu dem Volke mit dem Ehebunde (2, 21). Eben darum bekämpft er alles, was sich zwischen Jahve und sein Volk stellen will, nicht bloß den Götzendienst, sondern den ganzen Höhenkultus (4, 13 ff.; 8, 11 ff. u. a.). Die Verehrung Jahves unter dem Bilde des Stiers ist ihm

ein Greuel und ein Widersinn (8, 5; 10, 5; 13, 1 f.). Das ganze Opferwesen bezeichnet er als etwas von Gott nicht Gewolltes (3, 4; 4, 8; 6, 6: an Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern). Er mahnt das Volk zur Buße und Umkehr, muß ihm aber auch das Gericht ankündigen.

Mit dem Fall Samarias wurde der Schwerpunkt der israelitischen Religion von dem Nordreiche nach dem Südreiche verlegt. Auch hier stand es nicht besser mit dem Jahvismus. Es waren auch hier zahlreiche heidnische, kanaanitische und orientalische Bestandteile in denselben eingedrungen. Jesaja und Micha kämpften hier gegen dieses Heidentum an. Jesaja vor allem verkündigte Jahve als den „Heiligen Israels" d. h. als den unendlich erhabenen, allein wahren Gott, dem man völligen Gehorsam, unbedingtes Zutrauen und demütige Ehrfurcht schuldig ist. Ihm gegenüber sind die Götter der Heiden „Nichtse"; er verwirft auch im Volke Israel jede bildliche Gottesverehrung und betont, daß Gott anstatt durch kultische Leistungen vor allem durch Buße und Gehorsam gegen seine Gebote verehrt sein will. Ebenso ist es bei Micha; auf die Frage des Volks: „Womit soll ich vor Jahve treten, mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich etwa mit Brandopfer vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Gefallen Jahve etwa Tausende von Böcken, unzählige Bäche Öls? Soll ich ihm etwa meinen Erstgeborenen als Sühne für mich geben, meine Leibesfrucht als Buße für mein Leben?" ruft er ihm zu: „Er hat's dir gesagt, o Mensch, was frommt! Und was fordert Jahve von dir außer Recht zu thun, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott" (vergl. dazu Ps. 50, 7 ff.; 51, 18 f.; 40, 7 ff.; 1. Sam. 15, 22).

Wir sehen also, die Propheten bekämpfen die heidnischen Elemente in der Religion Israels, sie betonen anstatt der kultischen Leistungen den sittlich-religiösen Charakter des Bundes Gottes mit dem Volke, wobei sie freilich die Moralität meist als menschlich-verdienstliches Thun auffassen, durch welche sich das Volk das Wohlgefallen Gottes erwerben soll.

Zunächst freilich nahm unter der Regierung Manasses hauptsächlich das Eindringen des orientalischen Heidentums noch zu. Nicht bloß der Molochsdienst mit seinen Kinderopfern fand Eingang, sondern auch babylonischer Gestirndienst eroberte sich eine Stelle im Tempel in Jerusalem.

Vergeblich suchte Josia eine Reform herbeizuführen. Veranlaßt

wurde dieser Reformversuch durch Auffindung einer Schrift im Tempel unter dem Hohepriester Hilkia (2. Reg. 22). Diese Schrift kann wohl nichts anderes als das deuteronomische Gesetzbuch gewesen sein. Priesterliche Kreise am Tempel, die von dem prophetischen Geist einen Hauch verspürt hatten und eine religiöse Reform im Herzen bewegten, müssen dieselbe abgefaßt haben. Sie legten dabei die aufzustellenden Forderungen Moses in den Mund in der Überzeugung, daß dieselben mit seinen Intentionen übereinstimmen. Hier im Deuteronomium wird denn in Übereinstimmung mit der prophetischen Verkündigung die Abschaffung alles Bilderdienstes und alles Höhendienstes zum Gesetz erhoben. Es wird verlangt, daß der Kultus für Jahve allein in Jerusalem ausgeübt werden solle. Diese Forderung konnte um so leichter aufgestellt werden, als mit dem Falle von Samaria auch den heil. Orten im Nordreiche das Urteil gesprochen war und der Tempel in Jerusalem keinen ernstlichen Rivalen mehr hatte. Der Geist wahrer Frömmigkeit ist in dem Deuteronomium mit seiner Betonung des Bundes Gottes mit dem Volke, seiner Mahnung zur Gottesfurcht und Liebe zu Gott wohl zu spüren. Allein wenn auch der König Josia, tiefbewegt durch diese Schrift, sich entschloß, mit Anwendung von Gewalt eine religiöse Reform herbeizuführen — das erste Beispiel dieser Art in der Religionsgeschichte Israels —, so hatte sein Werk infolge seiner Niederlage und seines Todes bei Meggido keinen Bestand. Es ging im alten Geleise fort, bis das Reich Juda unter den Schlägen der babylonischen Eroberer vollends zusammenbrach. Aus der Predigt des Propheten Jeremia, der diese Zeit erlebte, erhellt, daß die heidnischen Kulte sofort wieder ebenso üppig aufblühten wie zuvor. Auch Jeremia bekämpft, wie die seitherigen Propheten, dieses Heidentum, er betont die Erhabenheit Gottes, verwirft jeglichen Bilderdienst, geißelt das grundlose Vertrauen auf die Gegenwart Gottes im Tempel und auf die Opfer. Bemerkenswert ist, was er 7, 21 ff. sagt: „So spricht Jahve: Fügt nur eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und esset ihr Fleisch! Denn ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten wegführte, nichts gesagt und nichts geboten von Brandopfern und Schlachtopfern, sondern das habe ich ihnen anbefohlen: Gehorcht meinen Befehlen, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein und wandelt durchaus auf dem Wege, den ich euch verordnen werde, auf daß es euch wohl gehe!“ Auch was er über die Beschneidung des Herzens 4, 4 (vergl. 6, 10) und über die Reinigungen 4, 14 (vergl. Jes. 1, 16) sagt, verdient Beachtung. Von den Propheten, die in der Gefangenschaft wirkten, war besonders

Deutero-Jesaja in diesem Geiste weiter thätig. In ergreifender Weise zeichnet er den Beruf und das Los des Gottesknechtes, in erhabener Weise schildert er die Größe und Herrlichkeit des wahren und lebendigen Gottes, außer dem es keinen Gott gibt, und gar tröstlich verkündigt er dem Volk, daß der Bund Gottes mit ihm noch nicht hinfällig geworden sei. Doch wird in der Gefangenschaft die Stellung zu dem Kultus auch bei den Propheten eine andere. Unbefriedigt von der Gegenwart schweifte der Blick in die Vergangenheit zurück und blieb da sehnsuchtsvoll besonders an dem Tempel in Jerusalem mit seinem glänzenden Kultus haften. So finden wir zwar hier eine Opposition gegen das Fasten (cp. 58, das freilich manchmal auch einem anderen Urheber zugeschrieben wird), aber anderseits auch die Verheißung neuer Herrlichkeit für das wieder aufzubauende Jerusalem mit seinem Tempel.

Den Worten der Propheten verlieh Gott Nachdruck durch das über Jerusalem und Juda hereinbrechende Gericht und das damit zusammenhängende babylonische Exil. Dasselbe bedeutete äußerlich betrachtet einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit. Das Volk wurde von seinem natürlichen Boden und dem geschichtlichen Zusammenhang losgelöst. Der alte Kultus hörte in der Gefangenschaft von selbst auf; konnte doch Jahve bloß im heiligen Lande nach Gebühr verehrt werden. Das Volk fühlte sich als von Jahves Antlitz verstoßen und unter seinem Zorne stehend. Aber war auch die politische Selbständigkeit verloren, so konnte man sich doch als religiöse Gemeinde zusammenschließen. Statt des Tempeldienstes wurde die regelmäßige heilige Versammlung, namentlich am Sabbat, eingeführt, wo Gebet und Wort die Stelle des Opfers einnahmen. Sabbatheiligung und Beschneidung wurden nun die unterscheidenden Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu Israel.

Doch man hoffte zuversichtlich auf Grund der prophetischen Verheißungen auf die Rückkehr nach Jerusalem und beschäftigte sich im Hinblick darauf lebhaft mit der Frage, wie der Kultus in diesem Falle gestaltet werden solle, damit das Volk Gott wohlgefällig werde. Auf diese Frage konnte am besten jene priesterliche Richtung Antwort geben, deren Auftreten wir schon beobachtet haben. Sie fanden das Heil darin, daß in dem Tempel in Neu-Jerusalem der ganze Kultus zentralisiert und alles in strenge Form und Regel eingeschnürt werde, um der Heiligkeit Jahves zu genügen und dem ferneren Eindringen des Heidentums zu wehren. Der Prophet Ezechiel, Priester und Prophet in einer Person, bewegt sich hauptsächlich in dieser Richtung.

In dem Zukunftsbilde, das er entwirft, legt er auf den richtigen Vollzug des Tempel- und Opferdienstes den größten Wert. Auch die nachexilischen Propheten, Haggai, Sacharja und Maleachi, bewegen sich in dieser Richtung weiter. Die zeremoniellen Gesetze über Opfer, Tempel, Priester, Feste, Reinigungen, reine und unreine Tiere u. s. w. wurden nun besonders ausgesponnen, um das Leben mit einem förmlichen Netz zu überziehen und mit tausend Fäden an den göttlichen Willen festzubinden. Die ethische Seite der Religion, welche die Propheten besonders betont hatten, kam dabei mehr und mehr in den Hintergrund. Diese Pläne wurden in die Wirklichkeit soweit möglich umgesetzt, als die Gefangenen nach und nach wieder zurückgekehrt waren. Hauptsächlich Esra und Nehemia erwarben sich um die Reorganisation der jüdischen Gemeinde große Verdienste. Es gelang ihnen bei den herabgekommenen, von ihrer Umgebung aufs tiefste verachteten Juden das Bewußtsein, das Volk Jahves zu sein, wieder rege zu machen und einen Zustand kräftigen Volks- und Gemeindelebens hervorzurufen. Es wurde nun jene heilige Ordnung eingeführt, nach der der ganze Kultus ohne Dazuthun des Volkes seinen regelmäßigen Gang nahm. Das Priestertum, kastenartig organisiert und zur Darbringung von Opfern allein berechtigt, nahm nun eine bedeutende Stellung ein. An die Spitze trat der Hohepriester, über seine Genossen um ein ziemliches erhaben, sowohl was seine priesterlichen Funktionen als auch was die Vertretung des Volkes betraf. Die Opfer nahmen jetzt im Kultus die wichtigste Stelle ein. Zur Sicherung ihrer Wirksamkeit war hauptsächlich genaue Einhaltung der rituellen Vorschriften erforderlich. Besonders die Sühnopfer sollten dazu dienen, die Sünden des Volkes zu tilgen und ihm das Wohlgefallen Gottes zu erwerben.

Fragen wir uns, was der Gewinn dieser Epoche ist, so können wir sagen, er besteht hauptsächlich darin, daß der Monotheismus strickt durchgeführt und gesichert und der Kultus nach Austreibung des sinnlichen Enthusiasmus in strenge Form und Regel gezwängt ist. Aber die Art der Frömmigkeit ist keine andere geworden als früher. Die Elemente der natürlichen Religion stehen im Vordergrund, die Frömmigkeit ist eine vorwiegend ergistische. Der Gedanke des Bundes Gottes mit dem Volke bleibt freilich in dieser Zeit noch lebendig. Der Gottesbegriff wird jedoch deistisch, Gott wird immer mehr transcendent gedacht, weshalb zur Vermittelung mit der Welt eine Menge Zwischenwesen, wie Engel, Geister und Personifikationen gewisser Kräfte, Eigenschaften und Erscheinungs-

formen Jahves, seines Geistes, seiner Weisheit, Herrlichkeit und Schechina eingeschoben werden. Doch auch enthusiastische Elemente sind nicht ausgeschlossen, wie z. B. die Prophetie eines Ezechiel manche enthusiastische Momente aufweist.

Die Folge dieser Entwicklung ist nun die Bildung des alttestamentlichen Kanons. Den Niederschlag der priesterlichen Ideen finden wir zunächst in dem sog. „Priesterkodex". Derselbe enthält neben der neuen priesterlichen Gesetzgebung eine Rekapitulation der Geschichte Israels, wobei dieselbe von dem neugewonnenen Standpunkt aus beurteilt wurde. In den Rahmen dieser Schrift wurden sodann die aus früherer Zeit vorliegenden elohistischen und deuteronomischen Schriftstücke aufgenommen und zusammengearbeitet als das Gesetz Mosis. Dazu wurden dann im Laufe der Zeit noch die übrigen geschichtlichen und prophetischen Bücher, sowie später die sog. Lehrbücher hinzugefügt, die miteinander den alttestamentlichen Kanon bilden. Diese Schriftensammlung wurde sodann als eine heilige, unter besonderer Inspiration zu stande gekommene, betrachtet und verehrt.

§ 18. Das jüdische Gesetzestum.

Das gesetzliche Element, welches so in der Religion Israels die Oberhand gewonnen hatte, verstärkte sich in der Folgezeit immer mehr. Der Kultus, der nun in dem Tempel in Jerusalem konzentriert war, behauptete seine Stelle, aber im Bewußtsein des Volkes trat er doch einigermaßen zurück, weil er jetzt von dem täglichen Leben losgelöst war. An Stelle der Höhen treten jetzt die Synagogen, welche, wie dies schon im Exil seinen Anfang genommen hatte, in Stadt und Dorf erbaut werden als Versammlungsort für die jüdische Gemeinde. Die Übung des Gebets und die Verlesung des Gesetzes treten in den Vordergrund. Beschneidung, Sabbatheiligung, Beobachtung der Speise- und Reinigungsgesetze werden jetzt ein unerläßliches Kennzeichen echter, jüdischer Religiosität. Das Gesetz beherrscht das ganze Leben; denn es sind in demselben Vorschriften für alles, nicht bloß für Kultus und Moral, sondern auch für Zivil- und Strafrecht enthalten. Die richtige Auslegung des Gesetzes und Anwendung auf das Leben setzt daher eingehendes Thorastudium voraus. Neben den Priestern erhebt sich darum als ein besonders wichtiger Stand, gleichsam als die Nachfolger und Erben der Propheten, der der Schriftgelehrten. Sie sind die eigentlichen Gesetzgeber, Juristen und Theologen des Judentums, die allmählich für die jüdische Re-

ligiosität eine beherrschende Stellung bekommen. Durch ihre Wirksamkeit hauptsächlich wird das Judentum von dem es umgebenden Heidentum streng abgeschlossen und vor der Überflutung durch dasselbe bewahrt. Priestertum und Schriftgelehrtentum wirkten dahin zusammen, daß das Judentum, wenn auch seit dem Exil dauernd unter Fremdherrschaft stehend, dennoch eine Theokratie, ein Staat im Staate blieb. Zwar suchte der Hellenismus in der syrischen Zeit das Judentum aufzulösen, doch die makkabäischen Kämpfe, in welchen der jüdische Enthusiasmus und Fanatismus mächtig entflammt wurde, retteten die jüdische Religion vor dem Untergang.

Welche Richtung die jüdische Frömmigkeit in dieser Zeit nahm, sehen wir aus den späteren Propheten, insbesondere aus dem Buch Daniel. Aus der tiefen Nacht der Religionsverfolgung geboren, legt es in einer uns fremd anmutenden, pseudepigraphischen apokalyptischen Form ein beredtes Zeugnis ab für den zuversichtlichen Glauben und die lebendige Hoffnung der Frommen auf das Erscheinen der messianischen Zeit, in welcher Israel, nun nicht mehr als ein besonderes Volk, sondern als ein Weltreich die Macht in den Händen haben werde. Andere Schriften, wie die Sprüche Salomonis oder das unter die Apokryphen aufgenommene Buch Tobias und Jesus Sirach legen Zeugnis davon ab, wie die Moral in volkstümlicher, zweckmäßiger Weise ausgebildet wurde. Auch die Weisheit Salomonis ist noch hierher zu rechnen. Glaube an Gott, Tugend und Hoffnung auf Unsterblichkeit ist nach diesen Schriften das eigentliche Wesen jüdischer Religiosität. Auch in späteren Schriften, wie in dem pseudophokylideischen Gedichte und den sibyllinischen Orakeln ist dieser moralistische Monotheismus vertreten. Auf diese Weise näherte sich das Judentum der heidnischen Philosophie und Religiosität in auffallender Weise. Dieser Monotheismus war es hauptsächlich, der dem Judentum aus den Kreisen des Heidentums eine Menge Anhänger (Proselyten) zuführte. Das Judentum nahm auf diese Weise den Zug einer gewissen Universalität in sich auf. Im römischen Reich hatte es den Charakter einer religio licita und es hat ja in der That eine dem Heidentum verwandte Seite in sich.

Der Charakter der jüdischen Religiosität in dieser Zeit spiegelt sich in den Parteien dieser Zeit wider. Es kommen hier hauptsächlich die Pharisäer und Sadduzäer in Betracht. Die Sadduzäer, die priesterlich aristokratische Partei, hielten sich zwar im allgemeinen an die Vorschriften des Gesetzes, aber noch wichtiger waren ihnen ihre politischen Tendenzen, sie wollten einen mächtigen Staat. Den Phari-

säern dagegen, die aus den Gesetzestreuen der makkabäischen Zeit herstammten, war das Gesetz alles, sie wollten eine heilige Gemeinde. Ihr einziges war, durch Vollbringen des im Gesetz festgelegten göttlichen Willens die Gerechtigkeit zu erlangen. Das Leben sollte ein gesetzliches Leben, jede Handlung eine gesetzmäßige sein. Während die Sadduzäer daher sich an das Alte, d. h. an das Geschriebene hielten, strebten die Pharisäer nach einer immer mehr auf das Einzelne Bezug nehmenden Fortentwickelung des Gesetzes.

Eine besondere Erscheinung sind die Essener,[1]) von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab nachweisbar vorhanden. Sie dürfen jedoch nicht mit den Pharisäern und Sadduzäern auf gleiche Linie gestellt werden; sie bildeten vielmehr eine Art Mönchsorden, welche bei völliger Verwerfung irdischen Wohllebens in einer fest organisierten Gemeinschaft, in welche man nur nach längerer Prüfung aufgenommen wurde, und deren besondere Merkmale Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft waren, einem hohen Ideal von Heiligkeit und Reinheit zustrebten. Was sie über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele lehren — daß nämlich die Seele unvergänglich sei und daß sie ursprünglich im reinsten Äther wohnend durch sinnlichen Reiz herabgezogen mit Leibern wie mit Gefängnissen sich verbunden habe, wenn sie aber aus den Fesseln der Sinnlichkeit sich befreit habe, wie aus langer Knechtschaft erlöst sich freudig in die Höhe schwinge — erinnert ganz an Plato. Doch ist es nicht nötig zur Erklärung dieser Erscheinung fremde Einflüsse anzunehmen. Wir haben hier eben eine Erscheinung der enthusiastischen Frömmigkeit vor uns und dieser Enthusiasmus ist dem Judentum und besonders auch dem Pharisäismus, nicht fremd; kann man ja doch das ganze Gesetzestum auch als einen Enthusiasmus bezeichnen. Mit dem Christentum hat der Essenismus nichts zu thun, aber nicht unwahrscheinlich ist, daß er auf die Entstehung des christlichen Mönchstums fördernd eingewirkt hat.

Bei Philo[2]) von Alexandrien dagegen finden wir eine wirkliche Amalgamierung des Judentums mit dem Hellenismus, wobei freilich das Judentum nur noch dem Namen nach vorhanden ist; wegen der Bedeutung, welche Philo insbesondere für die Entwickelung der christlichen Theologie gewonnen hat, müssen wir kurz auf sein System eingehen.

---

[1]) S. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1874), S. 599 ff.

[2]) S. Siegfried, Philo von Alexandrien (1875) und Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte.

In der Schule der Griechen hat er sich mit allen Bildungsmitteln seiner Zeit gesättigt. Die griechischen Philosophen sind ihm „göttliche Männer, die einen heiligen Verein bilden". Die Elemente seiner Weisheit hat er von Plato und den Stoikern übernommen. Dabei sucht er aber seiner väterlichen Religion treu zu bleiben. Das Alte Testament ist ihm die höchste Autorität; er sucht darum nachzuweisen, daß schon im Alten Testament die Weisheit geoffenbart war, welche die Philosophen gefunden haben. Die heiligen Schriften gelten ihm, wie dem Judentum, als auf übernatürliche Weise inspiriert, d. h. eingegeben. Kein Wort ist in ihnen daher ohne bestimmte Bedeutung. Um den richtigen Sinn dieser inspirierten Schriften herauszufinden, wendet er die allegorische Schriftauslegung, welche schon die Griechen geübt hatten, an und stellte bestimmte Regeln für dieselbe auf. Auf diese Weise konnte es ihm nun freilich nicht schwer fallen, die ganze griechische Philosophie aus dem Alten Testamente heraus- bezw. hineinzuinterpretieren. Damit war denn allerdings die geschichtliche Basis der alttestamentlichen Offenbarungsreligion verlassen und die Phantasie zum Prinzip erhoben.

Die hier zu Grunde liegende Frömmigkeit ist die platonische. Den Leib bezeichnet er als tierische Seite des Menschen, als den Kerker, in welchen der Geist gebannt ist, als den Leichnam, welchen die Seele mit sich herumschleppt, als den Sarg oder das Grab, aus welchem sie erst wieder zu neuem Leben erwachen soll. Die Sinnlichkeit als solche ist also das Schlechte. Die Sünde liegt in der menschlichen Leiblichkeit. Die Aufgabe des Menschen ist darum möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit, die Abtötung von Lust und Affekten durch die Askese. Zur Erreichung seines Zieles braucht aber der Mensch göttlichen Beistand. Gott pflanzt und befördert in der Seele des Menschen die Tugenden. Nur wer sich seinem Wirken überläßt, kann die Vollkommenheit erreichen. Das höchste Ziel ist, zur Anschauung Gottes zu gelangen. Sie ist schon in diesem Leben erreichbar. Der wahrhaft weise und tugendhafte wird über sich selbst hinaus- und aus sich selbst herausgehoben. In der Ekstase schaut und erkennt er die Gottheit selbst. Das Bewußtsein geht unter und verschwindet in dem göttlichen Lichte. Der Geist Gottes wohnt nun im Menschen und bewegt ihn wie die Saiten eines musikalischen Instruments. Dies war der Zustand, in welchem Gott den heiligen Männern sein Wort eingegeben hat (ein deutliches Zeugnis, daß die Inspirationslehre ein Produkt der enthusiastischen Religiosität ist). Wer auf diesem Wege zur Anschauung Gottes gelangt, hat die höchste Stufe irdischer Glück-

seligkeit erreicht. Darüber hinaus liegt nur noch die völlige Befreiung vom Leibe, die Rückkehr der Seele in ihren ursprünglich leiblosen Zustand.

Der dieser Frömmigkeit zu Grunde liegende Gottesbegriff ist der pantheistische. Gott selbst zwar stellt sich Philo rein transcendent vor, sodaß man von ihm eigentlich nichts aussagen kann. Aber wie Plato neben die Ideen die Weltseele, so stellt er neben Gott den logos. In diesem fassen sich alle Wirkungen Gottes und seine Beziehungen zur Welt zusammen. Er ist die Kraft Gottes und die wirksame göttliche Vernunft überhaupt.

Durch diese Theorie ist denn freilich das jüdische Gesetzestum und die jüdische Frömmigkeit völlig aufgelöst. Philo selbst wollte allerdings nicht soweit gehen, er legt daher den jüdischen Zeremonien symbolische Bedeutung bei und behauptet, daß sie zur Erreichung seines Zieles förderlich seien.

Man könnte sich wundern, daß die enthusiastische Frömmigkeit sich in solcher Weise auf dem Boden des Judentums festsetzen und mit ihm verschmelzen konnte. Aber man muß zur Erklärung dieser Thatsache bedenken, einesteils, daß Enthusiasmus und Ergismus blutsverwandt sind, andernteils, daß die jüdische Frömmigkeit, wie schon bemerkt, nicht bloß eine ergistische, sondern ebensosehr eine enthusiastische war.

§ 19. Das rabbinische Judentum.[1])

Ihre endgültige Ausgestaltung fand diese gesetzliche Frömmigkeit in dem rabbinischen Judentum. Die Schriftgelehrten oder Rabbinen hatten sich auf den Stuhl Mosis gesetzt und waren die berufenen Ausleger der heiligen Schrift für das Judentum geworden. Die erzählende Schriftauslegung ergab die Haggada (Erzählung, Vortrag). Sie ist das dogmatisch-ethische Element der jüdischen Religionslehre; ihr Zweck ist Erbauung und Belehrung über Gegenstände des Glaubens. Bei dieser Schriftauslegung hatte die Phantasie, der Witz und der haarspaltende Verstand der Rabbinen reichliche Gelegenheit, sich zu zeigen. Schon in einigen Apokryphen haben wir Zeugnis dafür, wie die Phantasie und die Legende der Geschichte sich bemächtigen und sie überwuchern. Die Schriftauslegung, sofern sie das Gesetz betraf,

---

[1]) Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte und Weber, System der altsynagogalen Theologie.

ergab die Halacha, d. h. Wandel, Herkommen. Beides, Haggada und Halacha, wurden schriftlich fixiert im Talmud.[1]) Die Mischna enthält in 63 Traktaten die rabbinischen Satzungen über Opfer, Feste, Sabbat, Zehnten, Fasten, Gelübde, Gebete, Ehe, kurz über alles mögliche. Dazu kamen dann noch verschiedene andere Gesetzesauslegungen, wie die Barajtha und Thosephtha, die palästinensische und babylonische Gemara, d. h. Kommentare zur Mischna, ferner die Midraschim und Targumim, die ersteren Kommentare, die letzteren Paraphrasen der heiligen Schrift. Kurzum es bildete sich im Laufe der Zeit eine nur übersehbare rabbinische Litteratur, die bis auf den heutigen Tag die heilige Litteratur des Judentums bildet.

Oberste Autorität sollte nach rabbinischer Lehre schlechterdings die heilige Schrift sein und bleiben. Alle Lehre muß, heißt es, aus der Schrift herfließen, auf sie zurückgeführt oder als in ihr enthalten nachgewiesen werden. Um alle Satzungen aus der Schrift abzuleiten, stellte zuerst Hillel, einer der Hauptbegründer des traditionellen Gesetzestums, 13 bezw. 32 Auslegungsregeln auf. Was nach diesen Regeln aus dem unendlich reichen und mannigfaltigen Inhalt der Schrift abgeleitet war, galt als erwiesen. Es genügte, wenn man in dem Schrifttext, in den Zeichen, Buchstaben, Partikeln, in der Stellung der Worte und Verbindung der Schriftabschnitte einen Hinweis oder irgend einen Anhaltspunkt zur Begründung der einmal feststehenden Sätze fand. Genügte das noch nicht, um in die Schrift hineinzudeuten was man wollte, so hatte man als zweite Autorität die Überlieferung, die Tradition, d. h. die ganze rabbinische Schriftauslegung. Auch die Überlieferung sollte dem Moses auf dem Berge Sinai gelehrt worden sein und Moses soll sie mündlich weitergegeben haben an das von ihm eingerichtete Synedrium, dessen Vorsitzender nach seinem Tode Josua wurde. Man konstruierte dann eine ganze Überlieferungskette von Josua bis auf die Rabbinen, durch welche die Tradition als göttliche Unterweisung zu ihnen gelangt sein sollte. Da aber ein großer Teil der sinaitischen Überlieferung verloren gegangen sein sollte, fiel den Rabbinen die Aufgabe zu, dieselbe wieder festzusetzen. Da aber die Gesetzesschulen sich in der Auslegung der Überlieferung häufig im Widerspruch mit einander befanden, so entschied schließlich die Majorität in den Versammlungen darüber, was Halacha in Israel sei und was nicht. Waren solche Gebote einmal anerkannt, so waren sie ebenso zu halten wie die göttlichen Gebote. Hie und da,

[1]) S. Herzog, Realencyklopädie f. prot. Theol., II. Aufl., 18. Bd., S. 297 ff.

hieß es, bestätige Gott die Beschlüsse der Kollegien der Weisen mit einer bathkol, d. h. einer Offenbarungsstimme vom Himmel.

Die Schriftgelehrten oder Rabbinen schrieben sich im Unterschied von dem gemeinen Volk, die allesamt als Idioten oder Laien galten, eine besondere Geistesgabe zu. Der Geist Gottes oder die Schechina ruhe auf ihnen vermöge der Ordination. Durch die Handauflegung werde der Geist gleichsam auf sie übergeleitet. Es wird darum besonderes Gewicht darauf gelegt, nachzuweisen, daß die Succession nirgends unterbrochen worden ist. Durch diesen besonderen Geistesbesitz haben die Rabbinen einen character indelebilis, sie sind intellektuell und moralisch unfehlbar. Die Ehre des Rabbi geht darum der des Vaters vor, man soll ihn fürchten wie Gott. Von einem Mitglied dieses Standes wird darum auch ein besonderes Standesbewußtsein und Dekorum in seiner äußeren Erscheinung gefordert. Ein Rabbinenschüler soll den 64. Teil von Hochmut und Stolz in sich tragen, nicht mit einer Frau, selbst nicht mit seiner Schwester sprechen, nicht mit dem gemeinen Volk zu Tisch sitzen, nicht große Schritte machen, nicht aufrechten Hauptes gehen, damit er die Schechina nicht von sich stoße.

Diese ganze Theorie von der Schrift und Überlieferung sollte, wie leicht ersichtlich, dazu dienen, die Autorität der Schrift zu umgehen. So wird auch die Thora dem Wasser, die Mischna dem Wein, die Gemara dem Würzwein verglichen und darum ist auch der Talmud, nicht die Schrift, der wichtigste Gegenstand für das Studium. Das Studium der Schrift gilt verhältnismäßig als wertlos gegenüber dem Studium der Überlieferung. „Wer die Schrift auslegt im Widerspruch mit der Überlieferung," heißt es daher, „hat keinen Teil an der zukünftigen Welt." Die Übertretung rabbinischer Satzungen gilt als Sünde. Jeder der die Worte der Weisen übertritt, ist des Todes schuldig. Die Rabbinen übten so eine furchtbare Macht über das Volk aus. Bann und Geißelung waren die Zuchtmittel, mit welchen sie das Volk beherrschten.

Wir sehen also, wie ganz offen die Offenbarungsgrundlage des alten Bundes verlassen und das Prinzip der heidnischen Religiosität, Phantasie und Tradition, an deren Stelle gesetzt ist.

An dem Bunde zwischen Gott und dem Volke Israel wollte man freilich festhalten, aber man stellte die Sache nun so dar, als ob dieser Bund eigentlich ein Verdienst des Volkes Israel sei. Gott ist bei allen Völkern, heißt es da, umhergegangen, um sie zu fragen, ob sie die Thora nicht annehmen wollten. Aber alle haben sie ausgeschlagen;

nur Israel hat das Joch des Gesetzes auf sich genommen und sich dadurch ein ungeheures Verdienst erworben. Dadurch ist es das auserwählte Volk Gottes, die Gemeinde der Heiligen, geworden. Durch die Beschneidung und die Thora hat es den unaustilgbaren Charakter des Gottesvolkes. Israel kann darum nicht zu Grunde gehen und kein Israelit kann bleibend der Verdammnis anheimfallen. Vor allen Völkern hat daher Israel einen großen Vorzug. Jene sind durchaus unrein und wertlos, dem Verderben verfallen und eigentlich dem Vieh gleich, das einfach geschlachtet werden kann. Die Gojim (Heiden) und die Minim (zu welchen auch die Christen gerechnet werden) sind schlechterdings im Banne und exkommuniziert, ihre Ehen sind Konkubinate und alle Nichtjuden Bastarde, welchen gegenüber schließlich alles erlaubt ist. Das Volk Gottes hat sich von ihnen ferne zu halten, außer sofern es dieselben bedarf und Nutzen von ihnen zieht.

Die Gebote der Thora berechneten die Rabbinen auf 613 (248 Gebote und 365 Verbote). Um einen Einblick in diese Gesetzesauslegung zu geben, möge hier die Auslegung des Sabbatgebotes kurz angeführt sein. Die am Sabbat verbotenen Arbeiten sind genau 39. Es sind verboten z. B. alle landwirtschaftlichen und häuslichen Arbeiten, Feuer oder Lichter anzünden, kochen (auf welche Weise man die vorher gekochten Speisen warm halten durfte, war genau bestimmt), zwei Weberknoten machen, zwei Fäden weben oder trennen, einen Knoten machen oder lösen, zwei Stiche nähen oder aufreißen, um sie wieder zu nähen, zwei Buchstaben schreiben oder löschen, außer wenn man in Sand schrieb, Feuer löschen, mit dem Hammer schlagen, aus einem Bereich in den andern tragen, Kranke heilen, wenn nicht Todesgefahr im Verzug vorlag. Alles das wurde genau ins Detail ausgeführt und alle möglichen und unmöglichen Fälle dabei ins Auge gefaßt.

Da aber diese Verbote doch unbequem waren, suchte man sie nun wieder zu umgehen, indem man rein äußerlich mit den Buchstaben sich abfand. Um z. B. das Verbot „aus einem Bereich nichts in den andern tragen" zu umgehen, vermischte man die Bezirke. Um am Sabbat weiter als 2000 Ellen gleich einem Sabbaterweg gehen zu dürfen, legt man am Tag vorher am Ende des Bereichs Speise nieder, schlägt dadurch hier gleichsam seine Wohnung auf und darf nun am Sabbat von da aus weitere 2000 Ellen gehen. Oder macht man vor Eintritt des Sabbats die verschiedenen Bereiche zu einem, indem man etwas Speise zusammenlegt, oder die Straße durch einen Balken, Draht und ähnliches abschließt.

So hatte der rabbinische Scharfsinn in der Auslegung der 613 Gebote ein weites Feld, sich zu tummeln und seine haarspaltende Thätigkeit zu üben. Zuerst müht man sich, die Gebote möglichst auszuspinnen und danach sie wieder zu umgehen. Diese Frömmigkeit ist in der That geknechtet unter menschliche Autoritäten und Hirngespinste, die jede freie Regung unmöglich machen. Die Gesetzlichkeit besteht am Ende in lauter Kasuistik, so daß man bei Schritt und Tritt sich besinnen muß, was Halacha in Israel ist und was nicht. Die Kasuistik führt aber naturgemäß zum Probabilismus. Denn da dem Individuum kein selbständiges Urteil zusteht über das, was zu thun und zu lassen ist, und es sich an die häufig einander widersprechenden Aussprüche der Gesetzeslehrer halten muß, so sucht der Mensch den leichtesten Weg, um dem Buchstaben des Gesetzes zu genügen und doch seinen Leidenschaften und Begierden zu fröhnen. Um z. B. der Notwendigkeit enthoben zu sein, einen Eid zu halten, konnte man sich von dem Eid entbinden lassen oder konnte man sich auch am großen Versöhnungstag vornehmen, daß alle Eide, die man im folgenden Jahr schwöre, null und nichtig seien.

Als besonders verdienstliche Werke gelten neben den gewöhnlichen, im Gesetz vorgeschriebenen, das Thorastudium und die Beförderung desselben. Gott selbst beschäftigt sich ja täglich drei Stunden mit der Thora. Als Moses in die Höhen des Himmels hinaufstieg, hörte er die Stimme des Heiligen, welcher saß und sich mit der Parasche von der roten Kuh beschäftigte und er sagte die Halacha im Namen des Rabbi, welcher sie gesagt, des Rabbi Elieser. Es ist kein Tag, heißt es, an welchem der Heilige nicht im oberen Synedrium eine neue Halacha verkündigte. So erfüllt Gott auch die Satzungen der Thora, er läßt sich z. B. von Gelübden, welche er gethan, durch Moses oder das himmlische Synedrium lösen. Überhaupt werden Gott von den Rabbinen die abgeschmacktesten Dinge angedichtet. Er wird, wie wir sehen, ganz zum Knecht des Judentums herabgewürdigt. So ist denn auch für Menschen das Thora- d. h. Talmudstudium das verdienstlichste Werk. Es ist besser als das Gebet, ja als alle Opfer. Überhaupt wird die Thora in den überschwenglichsten Ausdrücken gefeiert. Sie ist der Inbegriff alles Heils und aller Wahrheit, sie ist die Quelle des Lebens und hat die Kraft zu erleuchten und zu beseeligen, zu heiligen und vor dem Tode zu bewahren. Das Studium geht darum allen anderen Pflichten vor. Lieber soll einer seine Kinder hungern lassen und alle seine Habe verlieren, als das Haus des Rabbi verlassen.

Doch auch das Gebet ist ein verdienstliches Werk. Es ist die Pflicht eines jeden, dreimal täglich zu genau bestimmten Zeiten bestimmte Gebetsformeln, wie z. B. das Schma, das Schmone Esre und das Schem hameforasch herzusagen. Zur Verrichtung der Gebete, die in der Regel in der Synagoge gesprochen werden sollen, ist der Gebetsmantel und die Gebetsriemen anzulegen. Sie sollen, wie die mesusa am Thürpfosten, an Gottes Gebote erinnern. Wie die Gebete verrichtet werden sollen, ist bis auf die Geberden hinaus vorgeschrieben. Je genauer man alle diese Vorschriften beachtet, desto verdienstlicher ist die Leistung.

Überschwenglich wird ferner der Wert der Almosen gepriesen. Schon in den Apokryphen finden wir derartige Äußerungen. Tob. 4, 11 heißt es: „Die Almosen erlösen von allen Sünden, auch vom Tode und lassen nicht in der Not" und 12, 9: „Ein solch Gebet mit Fasten und Almosen ist besser, denn viel Goldes zum Schatz sammeln; denn die Almosen erlösen vom Tod, tilgen die Sünden, erhalten beim Leben." Ähnlich Sirach 3, 33; 29, 15 und andere. So heißt es auch hier: Durch Almosen wird man des ewigen Lebens teilhaftig und wer sagt, ich gebe diesen Thaler als Almosen, damit ich oder meine Söhne das ewige Leben erben, der ist ein vollendeter Gerechter. Wer Almosen gibt, wird angesehen als einer, der alle Gebote erfüllt hat. Verdienstlich sind ferner Liebeswerke, die nicht geboten sind, aber das Vorbild frommer Väter für sich haben. Die verschiedenen Werke werden in ihrem Werte genau bestimmt, damit man schließlich berechnen kann, welches Verdienst man sich im Himmel erworben hat. Denn das ist die strikte Voraussetzung, man hat dadurch einen Anspruch auf Lohn von seiten Gottes. Was hilft es da, wenn ein Antigonus von Socho sagt: „Seid nicht wie die Knechte, die um Lohn dienen." In Wahrheit war doch das ganze Leben des Juden ein Lohndienst. Voraussetzung dabei ist, daß der Mensch im stande ist, von sich aus gute Werke zu thun und sich Verdienste bei Gott zu erwerben. Und so wird auch in der That der Mensch aufgefaßt als ein Wesen, das von Natur einen guten und bösen Trieb in sich hat und im stande ist, dem guten Triebe aus eigener Kraft zu folgen. Die Sünde besteht eigentlich bloß in der Sinnlichkeit, wie das Geschlechtsleben überhaupt im Judentum als Sitz der Sünde angesehen wird. Denn die menschliche Seele gilt als präexistent, heilig und rein und soll wider ihren Willen nach der Zeugung in den Leib kommen. Folgt nun der Mensch dem guten Trieb, thut er das Gebot, so erwirbt er sich ein größeres oder kleineres Verdienst, je nachdem das Gebot ein

leichtes oder schweres war; folgt er dem bösen Trieb, so verdient er eine Strafe. Wer das Gesetz ganz erfüllt, viel Thora studiert und viele guten Werke, dagegen keine Sünde thut, der ist ein vollkommener Gerechter. An solchen Heiligen hat es dem Volke Israel von Abraham an nicht gefehlt. Diese haben einen Schatz von überschüssigen Verdiensten, die vermöge der Zusammengehörigkeit des Volkes Israel allen zu gute kommen. Die gewöhnlichen Gerechten freilich haben neben der Erfüllung des Gesetzes Gesetzesübertretungen in ihrer Rechnung stehen. Da man in die Rechnung, die im Himmel geführt wird, keinen Einblick hat, gilt die Regel, ein jeder sehe sich halb als rein, halb als schuldig an. Es gilt daher, die Sünden wieder abzubüßen. Alle Sünden, außer Götzendienst, Blutvergießen und Incest können wieder gut gemacht werden. Durch Gesetzeserfüllungen kann das Zünglein der Wage auf die andere Seite geneigt werden, so bei den Proselyten durch Beschneidung und Tauchbad, bei den Juden neben dem Thorastudium, das alle Sünden sühnt, und den schon angeführten guten Werken, durch die Buße, d. h. Scham und Reue über die Sünden und Bekenntnis derselben. Sie gilt als menschliche Leistung, darum heißt es von ihr, sie brauche nicht lange zu dauern, ein Augenblick genüge. Daß einer seine Sünden wieder gut mache, gehört nicht notwendig zu ihr. Verstärkt wird die Buße durch Fasten und Geißelung, durch Enthaltung von allen irdischen Freuden, namentlich von der ehelichen Gemeinschaft. Zu gesteigerten Bußübungen und guten Werken ist namentlich zu benützen die Zeit zwischen dem Neujahr und dem Versöhnungsfeste. Denn am Neujahrstage wird im Himmel für jeden Juden die Bilanz gestellt und am großen Versöhnungstage, der freilich an und für sich schon das Volk Israel rein und selig macht wie die Engel, das Urteil besiegelt.

Besonders sündentilgende Kraft haben ferner die Leiden, wie Krankheit und Tod, Verlust der Habe und Armut. Jeder, der 40 Tage lang ohne Leiden geblieben ist, hat seine Seligkeit verloren. Die Zerstörung Jerusalems und die Verbannung aus dem heiligen Land z. B. kommen dem Volke als Sühne für seine Sünden zu gute. Die Ruinen des Heiligtums sühnen Israel noch fort und fort. Die meisten Sünden können endlich durch den Tod, den natürlichen oder gewaltsamen, gesühnt werden. Überhaupt kann schließlich kein Jude, mag er gethan haben, was er will, für immer verdammt werden. Denn die lebenden Gerechten treten für ihre Zeitgenossen, die verstorbenen Heiligen für das ganze Volk ein. „Alle Thorheiten und Sünden, welche Israel in dieser Welt begeht, vermag unser Vater Abraham

zu sühnen"; und Rabbi Schimeon ben Jochai sagte: „Abraham versöhne von ihm an bis auf mich, so will ich versöhnen von mir an bis zur Ankunft des Messias; und wenn nicht, so verbindet sich mit mir Achija von Silo, so wollen wir versöhnen die ganze Welt." „Ein Rabbi hatte einmal 13 Jahre lang Zahnweh; dafür starb in dieser ganzen Zeit im Lande Israel keine Gebärerin und keine Schwangere abortierte. So dienten seine Leiden dem ganzen Volke." Das sühnende und erlösende Thun der Gerechten erstreckt sich aber auch auf die Toten. Die Lebenden erlösen die Toten, deshalb pflegt man am Versöhnungstage sie zu erwähnen und für sie Almosen zu geben. Dadurch führt man ihre Seelen heraus aus dem Gehinnom und bringt sie hinauf in den Garten Eden. Sühnende Wirkung hat es ferner, wenn man ins Land Kanaan zieht, oder wenigstens sich dort begraben läßt. Auch die Todsünden werden aber schließlich im Gehinnom, das für die Juden eigentlich nur ein Fegfeuer ist, abgebüßt; ist die Büßungszeit vorbei, so kommt Abraham ins Gehinnom und holt die nunmehr Gereinigten in den Himmel. Wer das Zeichen der Beschneidung trägt, kann nicht verloren gehen. Das Volk Israel kommt einmal in seiner Gesamtheit in den Himmel und an ihrer Stelle werden die Heiden in die Hölle geworfen.

Die jüdische Frömmigkeit besteht demnach wesentlich in enthusiastischem Ergismus. Man könnte an obiger Darstellung vermissen, daß von der Erwartung des Messias nicht als von einem integrierenden Bestandteil der jüdischen Frömmigkeit die Rede ist. Allein so wichtig diese Erwartung auch für die prophetische Frömmigkeit war, so bedeutungslos ist sie für die des rabbinischen Judentums. Denn der Rabbinismus oder Talmudismus braucht keinen Messias oder Erlöser mehr. Das Judentum ist im Grunde sein eigener Messias und Erlöser geworden. Es erlöst sich selbst durch seine eigenen Werke. Und sogar die Strafgerichte Gottes verstand die rabbinische Verstocktheit noch als Leistungen und Verdienste des Volkes hinzustellen. Die auf der Offenbarungsgrundlage beruhende, wesentlich durch den Prophetismus vertretene Frömmigkeit ist aus dieser Religionsform gänzlich verschwunden, die heidnisch-ergistische Frömmigkeit hat dieselbe völlig überwuchert und verdrängt. Das Judentum ist eine Religion der Selbstgerechtigkeit und des Hochmuts geworden. Und wenn wir als besonderes Kennzeichen jener heidnischen Religiosität gefunden haben, daß dieselbe im Grunde sittlich indifferent ist, so haben wir auch bei dieser Erscheinung gesehen, daß sie von einer sittlichen Bedingtheit des Bundes Gottes mit dem Volke Israel nichts weiß und zur Umgehung und Eliminierung

wahrer Sittlichkeit überall die Hand bietet. Die Moral des Judentums ist daher von der des Christentums verschieden, wenn man auch in einzelnen talmudischen Schriften z. B. in den Pirke Aboth einzelne schöne Aussprüche findet und das Leben einzelner Bekenner besser ist als die rabbinische Lehre. Wenn daher Wellhausen die Juden als „Virtuosen der Religiosität" bezeichnet, so können wir ihm in dem Sinne durchaus beistimmen, daß wir sie als Virtuosen der enthusiastisch-ergistischen Religiosität betrachten.

§ 20. Beurteilung des Judentums vom Standpunkt des Christentums.

Es ist schon des öfteren die Behauptung aufgestellt worden, das Christentum sei eine Blüte, erwachsen aus dem Stamme der Religiosität Israels. Wenn damit ausgesprochen werden soll, das Christentum sei, wie etwa der Rabbinismus, natürlicherweise ein Ausläufer der israelitischen Religiosität, so müssen wir diese Behauptnng aufs entschiedenste verwerfen. Es ist ja auch in der That der Unterschied zwischen christlicher und jüdisch-rabbinischer Frömmigkeit ein zu großer, als daß eine solche Aufstellung wirklich begründet werden könnte. Soll aber mit dieser Behauptung das gesagt werden, daß im Christentum die Offenbarungsgrundlage des alten Bundes zu ihrer Vollendung und Erfüllung gekommen ist, so können wir uns mit derselben einverstanden erklären. Wie diese Offenbarungsgrundlage eine von Gott gegebene und gelegte war, so ist auch Jesus eine neue und eigenartige Erscheinung auf dem Boden Israels, ein edles Reis, das Gott in den abgestorbenen oder absterbenden Baum der israelitischen Religion hineingepflanzt hat. Während das gesetzliche Judentum einseitig sich an die Elemente der heidnischen Religiosität hielt und sie weiter entwickelte, hat Jesus die Idee des Bundes Gottes mit dem Volke Israel zu der Verkündigung des Reiches Gottes über die ganze Menschheit erweitert. Wir können uns daher zum voraus denken, daß, wie die Propheten die heidnische Religiosität ihrer Zeit bekämpft haben, so auch Jesus und seine Apostel zu der Frömmigkeit des Judentums sich ablehnend verhalten haben werden.

a) Das Urteil Jesu über das Judentum.

Wenn wir nun die Stellung Jesu zur Religion Israels ins Auge fassen, so müssen wir unterscheiden seine Stellung zum Alten Testamente selbst und sodann seine Stellung zum Pharisäismus und Schriftgelehrtentum.

Beachten wir zunächst, was die synoptischen Evangelien hierüber berichten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Religion eine durchaus konservative ist. Jesus wußte sich im tiefsten Grunde eins mit der Offenbarung seines himmlischen Vaters im alten Bunde und mit dem Grundgedanken dieses Bundes, daß Gott, wie er aus Gnaden mit dem Volke Israel einen Bund geschlossen, so nun auch aus Gnade in Gemeinschaft mit den Menschen treten wolle. Etwaige Mißverständnisse, die sich an sein Auftreten knüpfen konnten, hat er darum von vornherein ausdrücklich abgewiesen mit den Worten, daß er gekommen sei, nicht um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern um sie zu erfüllen (Matth. 5, 17). Auch sonst betrachtet Jesus das Gesetz und die Propheten als die oberste Autorität im alten Bunde. Auch in seinen Lebensgewohnheiten hat sich Jesus nirgends in ostensibler Weise von den Gewohnheiten eines frommen Israeliten emanzipiert. Er hat den Sabbat beobachtet, ist zu den Festen nach Jerusalem hinaufgezogen, hat die Tempelsteuer entrichtet, das Passahlamm gegessen u. s. w. Aber wir dürfen unsere Augen doch vor anderen wohlbezeugten Thatsachen nicht verschließen. Schon das ist bemerkenswert, daß Jesus neben dem Gesetz ebensosehr die Propheten betont, während das Judentum eben von den Propheten nichts wissen wollte. Er beruft sich z. B. auf das Wort Hoseas: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer“ (9, 13) und deutet damit an, daß er auf seiten der prophetischen Opposition gegen den Opferdienst stehe. Jesus hat sich überhaupt, soviel wir sehen, mit dem Opferwesen nie befaßt, dasselbe lag außerhalb seines Interesses. Bestimmt hat er das Aufhören des Opferdienstes in Aussicht genommen, wenn er die Zerstörung des Tempels geweissagt hat. Direkt polemisiert hat Jesus gegen diese Elemente der natürlichen Frömmigkeit nicht, denn er wollte das Gesetz nicht einfach auflösen, sondern in erster Linie erfüllen. Und so war er sich auch bewußt, daß diese Gesetze nach ihrem wahren Sinne im vollsten Umfange durch ihn ihre Erfüllung finden sollten. Er blickt hinaus auf seinen Tod, da er sein Leben geben soll zu einer Erlösung für viele (20, 28). Was hätte, nachdem das einmal geschehen, im Reiche Gottes Opferdienst und Priesterwesen noch für eine Bedeutung haben sollen? Hinsichtlich des Sabbats hat Jesus nicht bloß die pharisäische Übertreibung bekämpft, sondern das ganze Gebot aufgehoben, indem er den Sabbat aus einer kultischen Einrichtung, aus einem Opfer, zu einer Einrichtung zum besten der Menschen umwandelte (Mark. 2, 27)

und für sich die Verfügung über denselben in Anspruch nahm (Matth. 12, 8). Weitgreifend ist ferner die Erklärung Jesu aus Anlaß des Angriffs über das Händewaschen (Matth. 15). Wenn Jesus hier sagt: „Was zum Munde eingehet, das verunreiniget den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreiniget den Menschen", so verwirft er damit nicht bloß die Satzung über das Händewaschen, sondern auch die Gesetze über die Speisen und Reinigungen, im Grund auch das Fasten und die Beschneidung als Dinge, die für die innere Reinigung und Verunreinigung indifferent sind. Ebenso verwirft er die Bestimmung des mosaischen Gesetzes über Ehescheidung, indem er die Schrift aus der Schrift korrigiert. Er bekämpft den jüdischen Partikularismus, indem er die Ausbreitung des Reiches Gottes in die Heidenwelt in Aussicht nimmt. Überhaupt legt Jesus, auch wenn er nicht streng zwischen Zeremonial- und Sittengesetz scheidet, durchaus den Hauptnachdruck auf das letztere. Das Sittengesetz, die Gottesgebote hat er, wie die Bergpredigt zeigt, erfüllen, d. h. in ihrem tieferen, geistigen Sinne erklären wollen. Jesus war sich bewußt, daß er im Unterschied von dem Judentum etwas Neues bringe und sagt darum: „Man legt nicht neuen Wein in alte Schläuche; oder aber die Schläuche zerreißen und der Wein fließt aus und die Schläuche sind hin; sondern neuen Wein faßt man in neue Schläuche, so halten sich beide" (9, 17). Deutlicher konnte er es nicht sagen, als hier im Streit über das Fasten, daß er, im Unterschied von dem Judentum eine neue Art der Frömmigkeit bringe und daß diese Frömmigkeit sich mit den Formen der natürlichen Frömmigkeit nicht vertrage. In diesem Sinne ist denn, was Matth. 5, 18 f. über die Konservierung des Gesetzes gesagt ist, richtig zu verstehen.

Wir sehen also, was die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Religion anlangt, daß Jesus den Gedanken des Bundes zu seiner Vollendung führt, daß er aber die Elemente der natürlichen Religiosität abstreift oder wenigstens ihr Verschwinden in Aussicht nimmt.

Sehen wir nun zu, wie Jesus das Schriftgelehrtentum und den Pharisäismus beurteilt. Er macht ihnen besonders zum Vorwurf, daß sie sich auf Mosis Stuhl gesetzt haben und Mosis Gesetz in verkehrter Weise ausspinnen (23, 2). Sie lehren solche Lehre, die nichts denn Menschengebote sind (15, 9). Jesus ist entrüstet darüber, daß diese Menschensatzungen sogar den Gottesgeboten vorangehen sollen (15, 6) und wirft ihnen vor, daß sie Gottes Gebot auflösen um ihrer Aufsätze willen. Dasselbe thun sie, indem sie in der Auslegung des

Gesetzes das Kleine und Große durcheinanderwerfen und gerade auf die Äußerlichkeiten den größten Nachdruck legen; sie verzehnten Minze, Dill und Kümmel und lassen dahinten das Schwerste im Gesetz, nämlich die Barmherzigkeit, das Gericht und den Glauben (23, 23). Zur Auflösung der Gottesgebote trägt ferner bei ihre verkehrte Schriftauslegung, die nur äußerlich mit dem Buchstaben spielt, aber den Geist, den tieferen Sinn der Gebote, auf die Seite schiebt, um den Lüsten und Begierden des Herzens Raum zu schaffen (5, 21 ff.). Er bekämpft ihre Kasuistik, die zwar bei dem Tempel zu schwören verbietet, aber bei dem Gold des Tempels zu schwören gestattet (23, 16 ff.). Er wirft ihnen vor, daß sie schwere und unerträgliche Bürden, ein hartes Gesetzesjoch den Menschen aufladen und auf den Hals binden (23, 4). So ergibt sich für Jesus das Urteil über sie: „Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzet hat, werden ausgereutet. Lasset sie fahren, sie sind Blinde und Blindenleiter; wenn aber ein Blinder den andern leitet, so fallen sie beide in die Grube“ (15, 13 f.). Ein andermal ruft er über sie aus: „Wehe Euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die Ihr das Himmelreich zuschließet vor den Menschen; Ihr kommet nicht hinein, und die hinein wollen, lasset Ihr nicht hineingehen“ (23, 13). Sie meint er, wenn er von den falschen Propheten redet, die in Schafskleidern kommen, aber inwendig reißende Wölfe sind (7, 15 ff.).

Ebenso entschieden spricht sich Jesus über ihr Leben und ihre Frömmigkeit aus. Was sie lehren, thun sie selbst nicht; die Lasten, die sie den Leuten aufladen, regen sie mit keinem Finger an (23, 3 f.). Ihre ganze Gerechtigkeitsübung ist eine äußerliche, ist Heuchelei und Scheinwesen. Sie thun nichts aus Gottesfurcht und Nächstenliebe, sondern ihre Motive sind Lohnsucht (Luk. 18, 11 f.), Eitelkeit und Hoffart (Matth. 6, 1 ff.), Geiz und Habsucht (6, 19 ff.; 23, 5 ff.). Sie suchen nur äußerlich mit dem Buchstaben sich abzufinden, um desto ungestörter ihren Lüsten und Begierden leben zu können. Jesus ruft darum über sie aus: „Wehe Euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, die Ihr Becher und Schüsseln auswendig reinlich haltet, inwendig aber ist's voll Raubes und Fraßes. Du blinder Pharisäer, reinige zuerst das Inwendige an Becher und Schüssel, auf daß auch das Auswendige rein werde!“ Er vergleicht sie mit den übertünchten Gräbern, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig sind sie voller Totenbeine und alles Unflads. „Von außen scheinet Ihr vor den Menschen fromm, aber inwendig sind sie voller Heuchelei und Untugend“ (23, 25 ff.). Und bei alle dem halten sie sich selbst für gerecht, brüsten

sich mit ihrer Frömmigkeit vor Gott, wollen mit ihrem eigenen Thun in den Himmel kommen und meinen, es könne ihnen nicht fehlen. Sie wollen darum auch nicht Buße thun, sondern halten sich selbst für Gesunde und Starke (9, 12). Jesus sagt darum seinen Jüngern: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" Sein Endurteil über sie ist darin enthalten, daß er sie ein Otterngezüchte (12, 34), eine böse, ehebrecherische Art (39) und Kinder der Hölle nennt (23, 15). Weissagend hat Jesus von ihnen gesprochen: „Wenn die sieben unsauberen Geister hineinkommen, wohnen sie allda, und wird mit demselben Menschen ärger, denn es vorhin war. Also wird es auch mit diesem argen Geschlechte gehen" (12, 45). Was für ein Geist in diesem Judentum wohnte und wohnt, ein Geist der Lüge und des Hasses, der Hinterlist und Mordsucht, hat sich ja in der ganzen Stellung des Judentums zu Christo und dem Christentum gezeigt.

Was also Jesus nach den Synoptikern am Judentum vor allem bekämpft, das ist das Verlassen der Gottesoffenbarung im alten Bunde und die ergistische Frömmigkeit.

Im Evangelium Johannis ist die Opposition gegen das Judentum eine mehr allgemeine. Die lebendige Bewegung, das Detail des Kampfes tritt zurück, aber die Gegensätze sind darum doch wirkungsvoll gezeichnet. Zwar ist Jesus gekommen, um das Wasser der jüdischen Reinigungsvorschriften durch den edlen Wein des Evangeliums zu ersetzen, er ist als das Brot des Lebens und das Licht der Welt in sein Eigentumsvolk gekommen, allein die Seinen haben ihn nicht aufgenommen (1, 11); das Volk Israel war wohl von Gott auserwählt, hatte in Gesetz und Propheten die vorbereitende Gottesoffenbarung gehabt, die freilich noch keine lebenbringende und lebenspendende Offenbarung war (1, 17; 6, 32), allein der große Fehler war, daß, wenn auch einzelne aus der Wahrheit waren, doch das Volk im großen ganzen mit seinen Führern diese Offenbarung nicht benützt hat. Jesus wirft ihnen darum vor: „Ihr habet nie weder Gottes Stimme gehört noch seine Gestalt gesehen und sein Wort habt Ihr nicht in Euch wohnend. Suchet in der Schrift, denn Ihr meinet, Ihr habet das ewige Leben drinnen, und sie ist's, die von mir zeuget" (5, 37 ff.; 7, 28; 8, 19; 15, 21). An der wahren Gotteserkenntnis fehlt's ihnen also, weil sie sich nie recht unter die Schrift haben hinunterstellen und in sie einleben wollen, weil sie die Finsternis lieber hatten, denn das Licht (3, 19). Darum haben sie das Licht gehaßt und sind nicht an das Licht gekommen, damit ihre Werke nicht gestraft werden. So

wollen sie auch nichts wissen von der Notwendigkeit der Wiedergeburt (3, 4 ff.), sie sind von unten, bleiben Fleisch vom Fleische geboren, halten das Gesetz nicht (7, 18), werden von Eitelkeit und Ehrsucht regiert (5, 44), nehmen Jesum nicht an, hassen und verfolgen ihn und suchen ihn zuletzt zu töten. Jesus sagt daher zuletzt von ihnen: „Ihr seid von dem Vater dem Teufel und nach Eures Vaters Lust wollet Ihr thun. Derselbige ist ein Mörder von Anfang an und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen" (8, 44). Sie werden darum ohne Rettung in ihren Sünden sterben und hinfahren (8, 21).

Also auch hier im Evangelium Johannis wird der Grundschaden des Judentums in der Loslösung von der geschichtlichen Gottesoffenbarung im alten Bunde, die durchaus ethischen Charakter hatte, gefunden.

b) Das Urteil des Apostels Paulus über das Judentum.

Ein energischer Bestreiter und gründlicher Kenner des Judentums ist der Apostel Paulus. Er konnte von sich sagen: „Wie wohl ich auch habe, daß ich mich Fleisches rühmen möchte, der ich am achten Tage beschnitten bin, einer aus dem Volk von Israel, des Geschlechts Benjamin, ein Ebräer aus den Ebräern und nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz gewesen unsträflich" (Phil. 3, 4 ff.; 2. Kor. 11, 21 f.; Gal. 1, 14). Der Apostel weiß die Vorzüge des Judentums oder vielmehr der israelitischen Religion wohl zu schätzen. Als einen Hauptvorzug hebt er hervor, daß Israel das Wort Gottes anvertraut war (Röm. 3, 1 f.), daß ihm gehöre die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißung (9, 4). Echt jüdisch faßt er das Alte Testament hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes auf. Er charakterisiert den Juden mit den Worten: „Du heißest ein Jude und verlässest Dich aufs Gesetz und rühmst Dich Gottes, weißest seinen Willen und weil Du aus dem Gesetze unterrichtet bist, prüfest Du, was das beste zu thun sei" (Röm. 2, 17 ff.). Manchmal sagt er von dem Gesetz: „Das Gesetz ist ja heilig und das Gebot ist heilig, recht und gut" (7, 12); anderseits heißt es aber auch wieder, es gehöre zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen (Gal 4, 2 ff.). Im ersteren Falle wird der Apostel mehr die Offenbarungsgrundlage des alten Bundes,

im zweiten Falle mehr die Zeremonialgesetzgebung im Auge gehabt haben.

Den Juden kann nun der Apostel das Zeugnis geben, daß sie eifern um Gott, aber mit Unverstand, denn sie trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten (Röm. 10, 2 f.), sie suchen durch möglichste Beobachtung des Gesetzesbuchstabens Gottes Wohlgefallen zu verdienen (2. Kor. 3, 6). Das wäre wohl recht, wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, dann käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz (Gal. 3, 21). Das kann und will aber das Gesetz nicht. Es kann nichts geben und bringen, sondern nur verlangen und fordern und seine Forderungen zu erfüllen, ist für Juden und Heiden unmöglich wegen der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit und natürlichen Verderbtheit (Röm. 7, 14 f.; 8, 3; Gal. 3, 10; 22). Das Gesetz kann darum nur Sündenerkenntnis wirken (Röm. 3, 20; 7, 7) und eine Sehnsucht nach Erlösung wecken (Röm. 7, 23 f.; Gal. 3, 24). Wer unter dem Gesetz steht, befindet sich in einem knechtischen Zustande und hat einen knechtischen Geist. Er ist unter der Knechtschaft der Sünde und kann sich davon nicht losmachen, auch wenn er alle seine Habe den Armen gäbe und seinen Leib brennen ließe, oder wenn er in den Himmel hinauf- und in die Tiefe hinabfahren würde (1. Kor. 13, 3; Röm. 10, 6 f.). Ein solcher Gesetzesmensch ist unter der Knechtschaft des Buchstabens und muß sich vor Gott fürchten, kann also zu keiner Ruhe und keinem Frieden gelangen (Röm. 7, 24; 8, 8). Und auch alle Beobachtung äußerlicher Satzungen wie der Gesetze über Feste und heilige Tage, über Speisen oder die Beschneidung helfen und nützen da nichts. Alles das fördert vor Gott nicht (Röm. 2, 25; 1. Kor. 6, 13; 8, 8; Röm. 14, 17; Gal. 6, 13 ff.). Es gehört das alles zu den dürftigen Anfangsgründen der Religion, gerade so gut wie die heidnischen Satzungen. Das Gesetz war darum von Anfang an nicht für immer bestimmt, sondern nur für eine gewisse Zeit gegeben (Gal. 3, 19 ff.).

Freilich den jüdischen Eiferern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, ist das verborgen, weil sie sich durch das Gesetz nicht töten und die Verdammnis predigen lassen und sich nicht zur Erkenntnis ihrer Sündhaftigkeit führen lassen wollen; sie wollen lieber ihren Lüsten und Begierden, ihrem Bauche, ihrer Hoffart und Eitelkeit dienen und dabei mit dem Schein eines gottseligen Lebens prangen (Röm. 16, 18; Phil. 3, 19). Eine Verstockung ist daher über einen Teil Israels gekommen (Röm. 11, 25); Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen zum Nichtsehen, Ohren zum Nicht-

hören (11, 8); wenn sie das Alte Testament lesen, hängt eine Decke vor ihrem Angesicht und ihren Herzen, daß sie die Wahrheit nicht erkennen (2. Kor. 3, 14 f.). Der Gott dieser Welt, d. h. der Teufel, hat ihre Sinne verblendet, daß kein Strahl von dem leuchtenden Evangelium Jesu Christi bei ihnen eindringen kann (2. Kor. 4, 4). Möge darum bald Gott den Satan unter die Füße der Christen treten (Röm. 16, 20) und die Christengemeinden vor diesem Sauerteig bewahren, denn ein wenig solchen Sauerteiges wäre im stande, den ganzen Teig zu durchsäuern (Gal. 5, 9 verglichen mit Matth. 16, 6).

Wir sehen also, der Apostel Paulus bekämpft hauptsächlich den Ergismus der jüdischen Religiosität, indem er nachweist, daß der Mensch unmöglich auf diesem Wege zu dem gesuchten Ziele gelangen könne.

Doch schon war die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit im Eindringen in die christlichen Gemeinden begriffen. In Jerusalem vor allem drängten sich falsche Brüder ein, um die Freiheit der paulinischen Gemeinden zu verkundschaften und sie dem Judentum zurückzuerobern (Gal. 2, 4). Man machte von dieser Seite dem gesetzesfreien paulinischen Christentum den Vorwurf, daß es dem sittlichen Libertinismus huldige (Röm. 6, 1). Bis zur Zerstörung Jerusalems machte sich in der überwiegend judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem der gesetzliche Geist stark geltend. Die gesetzeseifrige Partei, die besonders den Namen der zwölf Apostel für sich auszuspielen suchte, verfolgte den Apostel Paulus auf Schritt und Tritt, drängte sich in die von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden in Galatien und Korinth ein und suchte die Gemeinde in Rom schon im voraus gegen ihn aufzuhetzen durch allerlei Verdächtigungen und Verleumdungen. Anfangs z. B. in Galatien traten sie frecher und kecker auf und verlangten, die galatischen Christen müßten sich alle beschneiden lassen. In Korinth und Rom beschränkten sie sich mehr auf Geltendmachung des gesetzlichen Standpunkts im allgemeinen. Es war ihnen weniger um die Ausbreitung des Evangeliums, als um ihre Parteiinteressen zu thun. Indem sie ihre Richtung für die allein seligmachende und unfehlbare ausgaben, traten sie mit mächtigem Eigendünkel und Selbstruhm auf, scheuten sich aber anderseits vor Lüge und den schändlichsten Praktiken nicht, um den Apostel Paulus möglichst in den Staub zu ziehen. Der Apostel macht ihnen besonders zum Vorwurf, daß sie in fremde Arbeit sich eindrängen und beurteilt sie als Diener des Satans, welche sich zu Predigern der Gerechtigkeit verstellen, gerade wie sich der Satan selbst zu einem Engel des Lichts verstellen

kann (2. Kor. 11, 13 ff.), und im Galaterbrief (1, 8 f.) spricht er das Anathema, d. h. den Fluch über sie aus.

Eine andere Erscheinung treffen wir im Kolosserbrief. Die Gemeinde in Kolossä wurde beunruhigt durch Leute, die sich auch für Christen ausgaben; dabei aber machten sie sich groß mit dem, was sie gesehen, d. h. mit allerlei Visionen, die sie gehabt und auf welche sie vielleicht durch Meditation gekommen waren (2, 18). Sie trieben den Dienst und die Verehrung von Engeln in echt jüdischer Weise, wohl unter dem Vorgeben, daß es zu kühn sei, wenn der Mensch den transcendenten Gott selbst anbeten wolle. Damit verband sich dann ein asketisches Wesen, sie gründeten ihre Lebensweisheit auf Frömmelei, Selbsterniedrigung und Quälen des Leibes, sie hielten auf Beobachtung gewisser Speisegebote, an der Heiligkeit bestimmter Tage, forderten wohl auch die Beschneidung unter dem Vorgeben, daß durch das alles eine höhere Heiligkeit erreicht werden sollte.

Ob diese Erscheinung mehr jüdisch-essenischen oder mehr hellenischen Ursprungs ist, darüber zu streiten ist müßig, denn solche enthusiastische Frömmigkeit war damals im Judentum und Heidentum weit verbreitet.

Der Apostel charakterisiert dieses Treiben als ein Zurückfallen in die vorchristliche Religionsstufe, er bezeichnet diese angebliche Philosophie als Blendreden und leeren Trug, die angeblichen Visionen als hohle Aufgeblasenheit von ihres Fleisches Sinn, verwirft die Askese als etwas Wertloses und Unnützes und warnt die Kolosser, daß sie sich ja nicht durch Menschensatzungen gefangen nehmen lassen. Dagegen mahnt er sie nachdrücklich, daß sie durch lebendigen Glauben in Christo gewurzelt und gegründet sein sollen. Wir sehen also, es ist auch im Neuen Testament schon eine Beurteilung der enthusiastischen Frömmigkeit zu finden, denn sobald das Christentum auf dem Boden des Heidentums oder des Hellenismus sich niedergelassen hatte, suchte die heidnische Frömmigkeit sich desselben zu bemächtigen und es ihren Zwecken dienstbar zu machen. Wird hier der Enthusiasmus als hohle Aufgeblasenheit bezeichnet, so ist die Verurteilung desselben in den Pastoralbriefen noch entschiedener. Hier findet sich eine Richtung, die sich viel mit Geschlechtsregistern und Fabeln beschäftigte, wobei sich Gelegenheit bot, dem Witz und der Phantasie die Zügel schießen zu lassen und zu disputieren (1. Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 4; 2. Tim. 2, 16 u. a.). Dabei legte man aber auch Wert auf Askese, auf Enthaltung von der Ehe und von gewissen Speisen (1. Tim. 4, 3).

Dieses Abweichen von dem gesunden Grund der christlichen Lehre,

dieses Hinübergleiten auf das Gebiet der Phantasie und Legende wird entschieden verworfen, weil auf diesem Wege dem sittlichen Charakter des Christentums nur Abbruch gethan werden kann. Auch das Wertlegen auf die Askese wird, wenn die Sache auch den Schein eines gottseligen Wesens hat, als etwas Nutzloses und als ein Abfall vom Glauben verurteilt. Solche Lehren können nur herrühren von verführerischen Geistern, von Leuten, die zerrüttete Sinne haben, und der Wahrheit beraubt sind, ja am Ende vom Teufel selbst (1. Tim. 4, 1).

Auch in den Johannesbriefen finden wir eine Richtung enthusiastischen Charakters, die leugnete, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen sei, und im 2. Petrus- und Judasbrief treten uns ebenfalls Leute mit mehr antinomistisch-libertinistischen Neigungen entgegen. Darauf näher einzugehen, ist jedoch hier nicht erforderlich. Es genügt für uns, hier festzustellen, daß auch die enthusiastische, wie die ergistische Frömmigkeit vom Boden des Christentums aus entschieden verworfen und zurückgewiesen wird als etwas Verderbliches und Irreführendes.

Es erübrigt uns noch, ehe wir von dem Judentum scheiden, einen Blick auf die weitere Entwicklung desselben zu werfen. Wir können uns hier kurz fassen, denn das orthodoxe Judentum hat keine weitere Entwicklung erfahren, außer sofern die rabbinischen Satzungen immer weiter ausgesponnen worden sind. Die ergistisch-enthusiastische Frömmigkeit ist die Frömmigkeit dieser Richtung geblieben. Die enthusiastische Frömmigkeit hat sich von Philo von Alexandrien ab im Judentum erhalten und, wie die Kabbala bezeugt, sich im Mittelalter zu einer besonderen Theosophie ausgebildet. Der Spinozismus, an der Schwelle der Neuzeit, legt ein deutliches Zeugnis dafür ab, daß eine starke enthusiastische Ader in dem Judentum vorhanden ist. Das Reform-Judentum unserer Tage, wenn es sich auch von gewissen lästigen jüdischen Satzungen losgesagt hat, hat doch die ergistische Frömmigkeit, die jüdische Selbstgerechtigkeit, den Hochmut und die Einbildung, das Judentum sei das auserwählte Volk Gottes, nicht überwunden. Es bewegt sich zwischen Pantheismus und Deismus hin und her und huldigt, wie das Judentum überhaupt, dem praktischen Materialismus. Der Mammonsdienst und der Epikureismus sind seit den Zeiten des Neuen Testamentes bis auf unsere Tage unter der Hülle der Religion die Hauptsache am Judentum. Die Juden sind dadurch, anstatt zu einem Segen, mehr zu einem Fluche für die Völker geworden. Der Antisemitismus wäre wohl nicht vor-

handen, wenn nicht das Judentum dem innersten Charakter und Wesen seiner Frömmigkeit nach ein Antichristentum wäre.

Kap. IV.

B. Die Frömmigkeit des Islam.[1])

Mit der Frömmigkeit des Judentums berührt sich aufs nächste die Frömmigkeit des Islam. Wir fassen daher zunächst den Islam ins Auge, ehe wir zur christlichen Kirche übergehen.

§ 21. Die Frömmigkeit Mohammeds.

In Arabien, der Heimat des Islam, herrschte, ehe Mohammed auftrat, in ungestörter Kraft das altsemitische Heidentum mit seinem Polytheismus. Eine, allen arabischen Stämmen gemeinsame, Kultusstätte war das Heiligtum zu Mekka und der Dienst Allahs. Jenes Heiligtum bestand in einem schwarzen Stein, vermutlich einem Lavastück, mit seinem Gotteshause, gewöhnlich Ka'ba (Würfel) genannt. In der Nähe befanden sich noch einige heilige Stätten. Um dieses Heiligtum versammelten sich in gewissen heiligen Monaten die arabischen Stämme zu einer großen, religiösen Festversammlung; den Schluß derselben bildete ein großes Festopfer im Thale von Mina. Viele Pilger fanden sich hier zusammen zum Besuch der Ka'ba, um die üblichen, siebenmal wiederholten Umgänge um das Heiligtum zu machen, den schwarzen Stein zu küssen, aus dem heiligen Cemcem-Brunnen zu trinken und zwischen den Hügeln Safa und Marwa hin und her zu laufen. Bei diesen allen gemeinsamen Kultushandlungen traten die vielen Stammesgötter mehr in den Hintergrund, man gewöhnte sich von Allah als von Gott schlechthin zu sprechen. Dadurch wurde dem Monotheismus, welchem durch die Bekanntschaft mit dem Judentum und Christentum schon die Bahn gebrochen war, vorgearbeitet. Schon vor Mohammed gab es manche Männer, — er nannte sie „Hanife" — die ohne Juden und Christen zu sein, einem Monotheismus huldigten. Mohammeds Verdienst war es nun, daß er dem, was im Zuge der Zeit lag, dem Monotheismus, zur allgemeinen Anerkennung verhalf und die Nichtigkeit der Götzen verkündigte.

---

[1]) Chant. de la Sauss., Religionsgeschichte, I, 326 ff.

Er kam dazu durch Offenbarungen, die er erhielt. Er empfing dieselben, etwa 40 Jahre alt, in einer Höhle des Berges Hira, wo er sich öfters in der Einsamkeit, unbefriedigt durch die ihn umgebenden religiösen Zustände, frommen Betrachtungen hingab. Der Engel Gabriel erschien ihm und forderte ihn wiederholt auf: „Lies“. Er hörte die Worte: „Lies im Namen deines Herrn, der den Menschen aus einem Blutklümpchen erschafft. Lies, denn dein Herr ist der Gnadenreiche, der unterrichtet durch die Feder, unterrichtet den Menschen in dem, was er nicht wußte.“ Heftig erregt kam Mohammed zu seiner Frau, der reichen Kaufmannswitwe Chadidja und obgleich diese und ihr Vetter Waraka ihn beruhigten, ja letzterer dessen Berufung zum Propheten erkannt haben soll, durchlebte Mohammed eine Zeit voll Angst und Zweifel, ob er vielleicht der Täuschung böser Geister anheim gefallen sei. In dieser Stimmung wiederholten sich anfänglich die Erscheinungen nicht; als er aber nach einiger Zeit wieder himmlische Worte zu hören bekam, und die Offenbarungen sich mehrten, kam die Überzeugung, daß er zum Propheten berufen sei, bei ihm zum Durchbruch. Die Offenbarungen und demgemäß auch die Predigt Mohammeds drehten sich in dieser Zeit hauptsächlich um den Monotheismus — Allah ist Gott und Mohammed sein Prophet — und das zukünftige Gericht, dem man zu entfliehen habe. Überwältigt von dem Eindruck der Größe und Herrlichkeit Allahs predigte Mohammed den Islam, d. h. die völlige Hingabe, die gänzliche Unterwerfung unter Allah und seinen Gesandten; aber nicht weniger erfüllt war seine Seele von den Gefahren des Jenseits, den Schrecken des Gerichts, darum mahnte er, daß man durch den Islam der drohenden Gefahr entfliehen sollte. Um mehr Eindruck zu machen, hielt Mohammed seiner ungläubigen und leichtfertigen Umgebung die alttestamentlichen Prophetengeschichten vor, von welchen er behauptete, sie seien ihm aufs neue geoffenbart worden, wobei aber die gröbsten geschichtlichen Verstöße mit unterliefen. Er wollte damit beweisen, daß den Ungläubigen sowohl irdische Katastrophen als auch die Schrecken des jüngsten Tages bevorstehen. Den Gläubigen dagegen stellte er die Wonne des Paradieses in Aussicht, die in höchst sinnlichen Farben (herrliches Essen und Trinken im Überfluß, Mädchen mit strotzenden Brüsten u. s. w.) ausgemalt wurde. Trotz seiner Opposition gegen den Götzendienst beging Mohammed einmal die Schwachheit, die drei in der Ka'ba aufgestellten Göttinnen, die drei Töchter Allahs, genannt al-Lât, al-Uzza und Manât anzuerkennen und ihre Fürbitte als bei Allah nützlich vorzustellen. Bald darauf

nahm er aber dieses Zugeständnis, als durch den Satan ihm eingegeben, zurück. Übrigens paktierte später Mohammed mit dem Heidentum, sodaß mit Ausnahme des Götzendienstes alles bestehen blieb. Denn die Ka'ba mit allem, was drum und dran hing, wagte er doch nicht anzutasten. Mohammed machte vielmehr von Medina aus selbst eine Pilgerfahrt an die Ka'ba und als er Mekka später erobert hatte, zertrümmerte er zwar die Götzen, bestätigte aber die Heiligkeit des Ortes und unterzog sich selber ehrfurchtsvoll den Bräuchen desselben.

Fragen wir uns nun, was wir von Mohammed zu halten haben, so treten uns verschiedene Ansichten entgegen. Die einen halten ihn rundweg für einen Betrüger, für einen Mann, dem die Religion bloß Mittel zum Zweck war, der wissentlich und vorsätzlich Offenbarungen simulierte, ohne daß dieselben einen objektiven Hintergrund gehabt hätten. Andere erklären ihn für einen kranken Mann, der an nervösen Zufällen, an Epilepsie und Hysterie gelitten habe; in seiner Jugend habe er Onanie getrieben, später habe er sich durch unersättliche Wollust ausgezeichnet. Bei den Offenbarungen habe er heftig geschwitzt und sei zu Boden gefallen, wie wenn er betrunken gewesen wäre oder wie ein Epileptiker, nur daß er beim Bewußtsein gewesen sei. Dabei habe er dann Träume und Halluzinationen gehabt, was alles er für Offenbarungen ausgegeben habe. Auch sei bei hysterischen Leuten ein großer Drang zum Lügen vorhanden, sodaß sie zuletzt nicht einmal mehr wissen, was Lüge und was Wahrheit sei. Wieder andere leiten seine Offenbarungen aus teuflischen Einflüsterungen her.

Dem gegenüber wird mit Recht auf die Achtung hingewiesen, welche Mohammeds Charakter gerade anfangs in seiner Umgebung genoß, auf den Glauben, den er bei seinen nächsten Verwandten fand, auf die Ausdauer, mit der er selbst auch unter Mißerfolgen den Glauben an seine Mission festhielt, auf die Klarheit des Urteils und die Kraft des Willens, die er bis ans Ende bethätigte.

Alles das zugegeben, so folgt daraus doch noch lange nicht, wie Houtsma (Utrecht) in Chant. Rel.-Gesch. S. 337 meint, daß nichts anderes übrig bleibe, als Mohammed für einen wirklichen Propheten zu halten oder gar für eine gottbegnadigte Heldengestalt, wie Carlyle will. Wir können Mohammed, wenn wir sein ganzes Lebensbild uns vergegenwärtigen, nur für einen enthusiastischen Schwärmer halten, wie solche im Laufe der Religionsgeschichte des öfteren aufgetreten sind. Eine frappante Parallele zu Mohammed haben wir z. B. an den Wiedertäufern des Reformationszeitalters, die auch himmlische Stimmen und besondere Offenbarungen vernahmen. Auch Houtsma

nennt Mohammed einen Enthusiasten; er sagt z. B. S. 347: „Bei der sogenannten Abschiedswallfahrt, bei welcher Gelegenheit Mohammed eine Rede hielt, um den Arabern einzuschärfen, daß fürder die alten Sitten abgethan seien und der Islam die Einheit und Gleichheit der Gläubigen auf immer sanktioniert habe, führt noch einmal der Enthusiast und nicht der Politiker das Wort" und später (S. 348) heißt es: „In Mohammeds Persönlichkeit treten zwei Geistesrichtungen hervor, welche sonst einander auszuschließen pflegen, ein unerschütterlicher Enthusiasmus und eine kühl berechnende Weltklugheit. Dies wird einigermaßen erklärlich, wenn wir bedenken, daß er bereits im reiferen Mannesalter stand, als er öffentlich als Prediger des Islam auftrat, also in einem Alter, in welchem die Schwärmerei und der Enthusiasmus der Jugend entweder bereits völlig verschwunden oder jedenfalls der klugen Berechnung untergeordnet ist." Gerade wenn wir Mohammed als Enthusiasten betrachten, ist sein Charakter uns wohl verständlich und durchsichtig. Oder glaubt denn Houtsma etwa, die wirklichen Propheten seien Enthusiasten gewesen und umgekehrt, alle Enthusiasten seien wirkliche Propheten? Zwischen beiden Erscheinungen ist denn doch, wie wir bei Betrachtung der alttestamentlichen Prophetie gesehen haben, ein himmelweiter Unterschied. So können wir es uns erklären, daß Mohammed mit Zähigkeit an dem Glauben an seine Mission festhielt, daß sein Charakter Achtung genoß, daß er sagte, im Gebet allein finde er die reinste Befriedigung, daß er die Welt für ein Gefängnis für die Gläubigen, für einen Misthaufen erklärte, aber auch daß sein Leben durchaus nicht sittlich rein war. Denn der Enthusiasmus ist an sich sittlich indifferent. Er verträgt sich ganz gut mit wollüstiger Sinnlichkeit und Grausamkeit, mit Lüge und Betrug, aber auch mit Weltklugheit und Schlauheit, wie wir das alles bei Mohammed finden. Daraus erklärte sich's denn auch, daß Mohammed trotz der Verwerfung des Polytheismus doch mit dem Heidentum sich vertrug und es im Islam konservierte. Denn wir finden in der Frömmigkeit des Islam nichts, wodurch dieselbe von der heidnischen Frömmigkeit sich unterscheiden würde. Der Monotheismus allein macht noch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Religionen. Der Monotheismus kann ja auch Pantheismus oder Deismus sein, anstatt wirklicher Theismus, und wir werden sehen, daß der islamitische Gottesbegriff teils pantheistisch, teils deistisch ist.

§ 22. Die Frömmigkeit des Islam.

Bei seinem Tode hinterließ Mohammed den Islam noch nicht in ganz fertigem und abgeschlossenem Zustande; was er hinterließ, war eine Anzahl Offenbarungen, die noch nicht einmal geordnet waren, ferner sein eigenes Beispiel, wie es in der Erinnerung fortlebte und eine Schar für seine Lehre begeisterter Jünger. Die Aussprüche, die Mohammed gethan, die Reden, die er gehalten und die Ermahnungen, die er gegeben, wurden in der Folgezeit zusammengestellt und als der „Koran" zur obersten Autorität des Islam erhoben. In demselben werden in endlosen Wiederholungen in zum Teil schwülstiger und bombastischer Sprache die Glaubenssätze und Gebote des Islam breitgeschlagen. Da eine enthusiastische Gesetzesreligion eine unfehlbare, äußere Autorität bedarf, so wurde der Koran für die wortgetreue Abschrift des im Himmel befindlichen Original-Korans erklärt und zur Sicherung der Korrektheit behauptet, daß der irdische Koran jedes Jahr einmal durch den Engel Gabriel mit dem Original verglichen werde. Von den Orthodoxen wurde der Koran am Ende für ewig und unerschaffen ausgegeben, die Mutaziliten dagegen, die Vertreter einer mehr ergistischen Frömmigkeit, scheuten sich nicht, an dem Koran eine gewisse Kritik zu üben und erklärten ihn für geschaffen und zeitlich. Da der Koran nicht für alle Fälle des Lebens genügende Auskunft gab, berief man sich neben demselben auch noch auf die Tradition, die man ebenfalls auf Mohammed zurückführte, d. h. auf angeblich ungeschriebene Aussprüche des Propheten. Gesammelt wurden dieselben durch die Gelehrten des 9. Jahrh. n. Chr., vor allem durch Bokari, der seine 7275 angeblich authentischen Traditionen aus einem Vorrat von 600 000 gesichtet haben soll. Außer der Autorität der Vergangenheit braucht der Islam aber auch lebende Autoritäten; eine solche ist neben den Gesetzeslehrern der jeweilige Kalif, das Oberhaupt der mohammedanischen Welt. Um diese Würde hat es endlose Streitigkeiten und Spaltungen gegeben. Der Kalif ist das theokratische Haupt des Islam. Denn die Verfassung des Mohammedanismus ist eine durchaus theokratische. Die Religion ist ebenso Sache des Staates und des Gesetzes, wie alles andere. Es ist das möglich und notwendig, weil die Religion selbst wesentlich Gesetz ist. Im Koran sind Vorschriften nicht bloß über das religiöse und sittliche, sondern auch vornehmlich für das rechtliche Leben gegeben. Darin gleicht der Islam durchaus dem rabbinischen Judentum. Doch wurde neben dem Recht auch die Glaubenslehre des Islam ausgebildet,

besonders nachdem man angefangen hatte, die aristotelische Philosophie kennen zu lernen.

Das erste im Islam ist der Glaube an Allah. Die Gottheit wird durchaus transcendent vorgestellt, und ihr eine von Ewigkeit her gleiche und unabänderliche Wirksamkeit zugeschrieben. In dem Volksglauben spielen die Engel und Geister als Vermittler zwischen Gott und der Welt eine große Rolle. Besonders aber hat die Gottheit durch die Propheten und Gesandten sich geoffenbart. Es hat derselben schon eine sehr große Zahl gegeben. Einige Überlieferungen reden von 124000, andere von 224000. Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus waren Überbringer einer geschriebenen Offenbarung. Das ist also die bleibende Bedeutung Mohammeds für den Islam, daß er der Überbringer der Offenbarung Allahs ist. Eine weitere Bedeutung kommt ihm nicht zu. Charakteristisch ist der Fatalismus oder der Glaube, daß die Handlungen der Menschen durchaus Gottes Werk sind. Dieser Fatalismus oder absolute Determinismus ist eine Parallele zu der Emanationsidee und legt Zeugnis dafür ab, daß die Gottesidee des Islam eine wesentlich pantheistische ist.

Die Hauptpflicht des Moslem ist demnach wesentlich der Islam, d. h. der Glaube und die demütige Unterwerfung, das Fürwahrhalten, daß Allah Gott und Mohammed sein Prophet ist. Wer zum Islam übertritt, muß, nachdem er sich durch eine umfassende, rituelle Waschung vom Schmutz der Abgötterei gereinigt und die Beschneidung angenommen hat, die Formel hersagen: „Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist der Gesandte Allahs.“ Die Bekehrung ist damit vollzogen. Ein Rücktritt wird nicht gestattet, Abtrünnige werden mit dem Tode gestraft.

Die Gläubigen haben das regelmäßige, tägliche Gebet zu verrichten. Dieses Gebet (salāt), das täglich fünfmal zu bestimmten Zeiten zu verrichten ist und dem eine Waschung mit Wasser vorangehen muß, ist eine Zeremonie, die in einer Reihe von genau vorgeschriebenen Körperbewegungen und dem Hersagen von ebenso genau festgestellten religiösen Formeln, hauptsächlich Koranstücken, besteht. Es ist der wichtigste Kultusakt des Islam. Seinem Charakter nach ist dieses Gebet Devotion und enthusiastisches Exerzitium. Wichtig ist ferner das Fasten, hauptsächlich im Monat Ramadhan und zwar vom Morgen bis zum Abend. Man muß sich während dieser Zeit nicht allein von Speisen, sondern auch vom Trinken, Rauchen, vom Genuß von Wohlgerüchen, Salben u. s. w. enthalten, wofür man sich während der Nacht entschädigt. Mit dem Fasten werden außerdem noch be-

sondere religiöse Übungen verbunden, was manchmal zur Erregung religiöser Exaltationen führt. Ferner sind gewisse Speisegesetze zu beobachten, Wein und Spirituosen sind verboten. Schweinefleisch und alles nicht nach den rituellen Vorschriften Geschlachtete darf nicht genossen werden, auch die Abscheu vor dem Blutgenuß teilt der Islam mit dem Judentum. Berührung von Leichen und die Funktionen des sexuellen Lebens machen eine vollständige Waschung des ganzen Körpers notwendig. Besondere religiöse Pflicht ist einmal im Leben die Wallfahrt nach Mekka anzutreten und die herkömmlichen Zeremonien daselbst mitzumachen. Ferner ist der Moslem verpflichtet zur Teilnahme an dem heiligen Krieg, wenn es sich um die Verteidigung oder Ausbreitung des heiligen Glaubens handelt. Denn von jeher hat sich der Islam durch Waffengewalt ausgebreitet und behauptet. Dagegen ist Vielweiberei gestattet; der Islam hat dadurch wesentlich das weibliche Geschlecht herabgewürdigt und herabgedrückt; auch die Sklaverei ist erlaubt und es ist ja bekannt, wie der Islam noch bis auf den heutigen Tag in Afrika wütet, um Sklaven zu erbeuten.

Wenn wir alles das überblicken, so müssen wir sagen, wir haben im Islam eine ähnliche Form enthusiastisch-ergistischer Frömmigkeit vor uns, wie im rabbinischen Judentum.

Zur Bestätigung dieser Anschauung dient, daß die Mystik und das Mönchstum im Islam willige Aufnahme und große Verbreitung gefunden haben.

Von den frühesten Zeiten an gab es unter den Gläubigen Leute, welche von den im Koran vorkommenden Beschreibungen des jüngsten Tages u. s. w. so erschüttert waren, daß sie ihr Leben unter Gebet, Fasten und anderen Religionsübungen verbrachten und von der Eitelkeit irdischer Größe tief durchdrungen waren. Der Koran leistete der Lehre, daß es unter den Gläubigen verschiedene Rangstufen gebe, selbst Vorschub, indem darin von Söhnen und Freunden Gottes geredet wird, welche Gott nahe stehen und nichts zu fürchten haben oder traurig zu sein brauchen. Es wurde nun das Streben frommer Leute, sich zu dem Rang eines Freundes Gottes, eines Heiligen emporzuarbeiten. Es müßte, so meinte man, einen Weg geben, der dahin führe, und so wurde die Sache bald systematisch betrieben. Der grobwollene Kittel (sufa) wurde die Tracht der Frömmigkeit und Weltentsagung. Diese Leute, Sufier genannt, zogen sich nicht aus dem weltlichen Verkehr zurück, beobachteten genau das religiöse Gesetz, hielten aber, damit nicht zufrieden, noch besondere Zusammenkünfte, in denen religiöse Übungen, hauptsächlich in lang fortgesetzter Anrufung Gottes bestehend, vor-

genommen wurden. Eine besondere Blüte erreichte diese Richtung in Persien, wohl weil hier durch die nationale Religion der Boden hiefür gut zubereitet war. Hier suchte man besonders sich in Ekstase zu versetzen, wodurch man für weltliche Eindrücke unempfänglich wurde und sich mit der Gottheit eins fühlte. Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit wurde nicht mehr in deistischer Weise durch die Furcht vor den Höllenstrafen bestimmt, sondern vorzugsweise nach Art des Pantheismus als ein Liebesband aufgefaßt. Es ist nicht nötig, wenn auch die Ähnlichkeit mit dem Buddhismus auf der Hand liegt, hier indische Einflüsse anzunehmen. Die Sache konnte sich ganz wohl aus dem Islam selbst heraus entwickeln. Wenn sie freilich dazu führte (wie es bei manchen Schwärmern der Fall war, die sich für Gott erklärten), daß man die gesetzliche Form des Islam abstreifen wollte, so wurde sie gefährlich. Um diesen Gefahren zu begegnen, gab es nur ein Mittel, den Enthusiasmus in feste Formen zu organisieren und einzuschließen, so daß nicht mehr der einzelne auf eigene Hand der Mystik leben durfte, sondern daß man in strenger Unterordnung unter die Vorschriften eines Vorstehers und unter regelmäßigen ermüdenden Religionsübungen lange Lehrjahre durchzumachen hatte. Aus solchen Anschauungen entstand die Stiftung der Derwisch-Orden. Die berühmtesten und verbreitesten derselben sind die Kādirija, die Rifāija, die Mawlewija, die Schādhilija, die Nakschibendija u. a. Diese Orden haben alle ihre eigene Kleidung und Abzeichen (Fahnen, Rosenkranz u. s. w.), welchen sämtlich eine geheimnisvolle Bedeutung zugeschrieben wird. Alle haben ihre feste Glaubens- und Lebensregel, welche vom Stifter des Ordens festgestellt ist. Sie leben oft in Klöstern zusammen oder kommen, da kein Gelübde sie bindet, mehrere Male in der Woche daselbst zusammen, um ihre Übungen abzuhalten. Diese bestehen aus zahlreichen Gebeten und den heiligen Tänzen, die oft mehrere Stunden dauern und in welchen die religiöse Exaltation bis zur Erschöpfung, zur Bewußtlosigkeit und zum Wahnsinn gesteigert wird. Man unterscheidet danach heulende, drehende und tanzende Derwische. Sie stehen in dem Rufe besonderer Heiligkeit und des Besitzes von Wundergaben, leben vielfach vom Bettel und erregen besonders in Zeiten der Gährung den Fanatismus des Volkes.

Noch kurz sei darauf hingewiesen, daß der Heiligen- und Reliquienkult und das Wallfahrtswesen im Islam eine große Rolle spielt. Die Sonniten besuchen besonders die Gräber des Propheten und seiner Gefährten in Medina, die Schiiten Hoseins Grab zu Kerbela, um

dort Hilfe in allen Nöten zu finden. Die Heiligen, von welchen viele Legenden erzählt werden, macht die Volksstimme, keine offizielle Kanonisation. Auch lebende Heilige werden verehrt. Wer sich bei Lebzeiten als Heiliger Anerkennung zu verschaffen versteht, wird wegen seiner göttlichen Kräfte um Hilfe angegangen und darf sich so ziemlich alles erlauben.

Es bestätigt sich uns also auch von hier aus das Urteil über den Islam, daß derselbe eine wesentlich enthusiastisch-ergistische Religion ist, er ist wie das rabbinische Judentum in seinen Satzungen erstarrt. Das Leben, das in demselben pulsiert, und das auch heute noch nicht erloschen ist, ist nicht ein Leben von oben, sondern von unten her. Er ist zu vergleichen nicht dem lebenschaffenden Hauche des Frühlings, sondern dem versengenden Glutwind der Wüste.

C.) Die Frömmigkeit in der christlichen Kirche.

Kap. V.

Die Frömmigkeit in der altkatholischen Kirche.

§ 23. Allgemeiner Überblick über die folgende Entwicklung.

Wir gehen nun dazu über, zu untersuchen, welcher Art die Frömmigkeit in der christlichen Kirche ist. Man könnte freilich die Frage aufwerfen, ob das notwendig und angezeigt ist, nachdem bereits oben das Wesen der christlichen Frömmigkeit eingehend dargelegt worden ist. Allein es ist doch unleugbar, daß innerhalb der Christenheit verschiedene Kirchen vorhanden sind, die zwar auf das Prädikat der Christlichkeit Anspruch machen, aber sich doch unter einander in einem gewissen Gegensatz befinden. Und da ist denn eben das die Frage, ob dieser Gegensatz nicht in einem Unterschied in der Frömmigkeit begründet ist.

Bei dieser Untersuchung kann es sich nur um die Frage handeln, da das Christentum in die heidnische Welt des römischen Reichs eingetreten ist, ob die christliche Frömmigkeit in der Kirche von Anfang an richtig verstanden und intakt bewahrt worden ist, oder ob es der heidnischen Frömmigkeit gelungen ist, sich innerhalb der christlichen Kirche festzusetzen und Heimatrecht zu erwerben. Man sollte freilich

meinen, bei dem prinzipiellen Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer Frömmigkeit hätte ein Eindringen der letzteren in die christliche Kirche absolut ausgeschlossen sein müssen. In Wirklichkeit war dies jedoch keineswegs der Fall, sondern wir begegnen hier der merkwürdigen Erscheinung, daß die heidnische Frömmigkeit in die christliche Kirche siegreich ihren Einzug gehalten und die christliche Kirche in die katholische Kirche umgestaltet hat.

Es erhebt sich im voraus die Frage, wie diese Erscheinung möglich war und wie sie zu begreifen ist.

Zur Erklärung ist darauf hinzuweisen, daß das Heidentum und Judentum im römischen Reiche in der Zeit, in der die christliche Kirche auf der Bildfläche erschien, sich zu einer Gestalt entwickelt hatten, in der sie dem Christentum, wenn man es nur äußerlich auffaßte, nicht unähnlich erschienen. „Gott, Tugend, Unsterblichkeit" waren die Losungsworte, sowohl des philosophischen Hellenismus als auch des moralistischen Judentums. Da lag es denn nahe, das Christentum rein unter dem Gesichtspunkt des Monotheismus, des Moralismus und der Unsterblichkeitshoffnung aufzufassen und die ergistische Frömmigkeit beizubehalten. Auch die mystisch-platonische Frömmigkeit mit ihrem Zuge nach oben, mit ihrer Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Göttlichen schien der christlichen Frömmigkeit nicht unähnlich zu sein. So kam es denn, daß man in der Aneignung des Christentums sich zunächst mehr an das Äußerliche hielt, daß man die Glaubenssätze des Christentums und seine Moral zwar annahm und doch die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit beibehielt und in das Christentum hineintrug. Der natürliche Mensch hängt eben doch zu sehr an dieser ihm natürlichen Frömmigkeit, als daß er dieselbe leichten Kaufs fahren ließe. Das Christentum mußte denn auf diesem Boden sich in eine Form umwandeln, oder umwandeln lassen, in der es dieser Welt mit ihren Ideen und Bestrebungen mundgerecht wurde, es mußte wieder ein Gesetz werden, um auf diese Weise für diese Welt selbst wieder ein Zuchtmeister auf Christum zu sein.

§ 24. Ob im Neuen Testament enthusiastische oder ergistische Frömmigkeit vorhanden ist?

Ehe wir an die Untersuchung der Frömmigkeit in der christlichen Kirche gehen, erhebt sich jedoch die Frage, ob nicht bei Christus und den Aposteln selbst sich schon Elemente natürlicher Religiosität finden. Wäre das der Fall, so wäre es ja freilich kein Wunder, wenn später-

hin Christentum und Heidentum sich in steigendem Maße amalgamiert haben. Fassen wir zunächst die synoptischen Evangelien ins Auge, so ist schon häufig behauptet worden, und wird heute noch behauptet, hier sei ein anderes Christentum zu finden, als etwa bei dem Apostel Paulus. Hier werde aller Nachdruck auf die sittliche Thätigkeit des Menschen gelegt und das Reich Gottes als sittliches Ideal aufgefaßt, insbesondere werde die Erlangung des ewigen Lebens in ergistischer Weise von den menschlichen Werken und Leistungen abhängig gemacht. Dabei wird gerne auf die Bergpredigt zum Beweis für diese Behauptungen verwiesen. — Dem gegenüber können wir nur auf das oben über den Begriff des Reiches Gottes Ausgeführte verweisen, woraus zur Genüge hervorgeht, daß das Reich Gottes nicht in erster Linie ein sittliches Ideal, eine gesetzliche Forderung, eine menschliche Leistung, sondern ein von Gott aus Gnaden geschenktes Gut ist. Das Christentum hätte sich ja sonst über das Niveau des Judentums nicht im mindesten erhoben. Allerdings wird auf die sittliche Thätigkeit des Menschen ein Nachdruck gelegt, allein ausdrücklich wird betont, daß dieselbe zu ihrer Voraussetzung die Wiedergeburt habe. Und wenn in manchen Stellen den guten Werken ein Lohn verheißen wird, so wird in anderen wieder ausdrücklich betont, daß dieser Lohn ein aus Gnaden geschenkter und gegebener ist. Gänzlich verkehrt ist es ferner, wenn man die Bergpredigt von dem übrigen Inhalt der Evangelien abtrennen und isolieren will. Sie ist vielmehr mit denselben zusammenzunehmen und im Zusammenhang mit dem ganzen Evangelium zu verstehen und zu deuten. Und nimmt man die Bergpredigt ernstlich und gründlich wie sie ist, so zeigt es sich auch, daß sie mit dem übrigen Inhalt der Synoptiker vollständig übereinstimmt.

Ebensowenig können wir im Evangelium Johannis und bei Johannes überhaupt etwas Enthusiastisches finden. Es ist nämlich schon die Behauptung aufgestellt worden, wenn Johannes die Gemeinschaft des Christen mit Gott in Christo als innerliche, geistige Gemeinschaft, als Bleiben in Gott und Gottes in uns bezeichne, so liege das auf der Linie der enthusiastischen Frömmigkeit. Aber man vergleiche das, was wir als enthusiastische Frömmigkeit gefunden haben, mit der Kindschaftsstellung und Gemeinschaft der Christen mit Gott, so liegt der Unterschied auf der Hand. Auch redet der Apostel Johannes ja keineswegs von einer durch eigenes menschliches Thun errungenen, sondern nur von einer durch Christum vermittelten und auf Gottes Thun beruhenden Gemeinschaft mit Gott und Christo. Oder soll das schon Enthusiasmus heißen und ein Fehler sein, wenn überhaupt von

innerlicher, geistiger Gemeinschaft mit Gott geredet wird? Soll das Christentum bloß eine Beziehung zu dem über den Wolken thronenden Gott und zu einem Jesus, der vor 1900 Jahren gelebt hat, sein, wie es eine gewisse Richtung will, soll es überhaupt schon ein Fehler und eine Sünde sein, wenn man von dem heiligen Geiste, als von einem von dem menschlichen Geist durchaus unterschiedenen Gottesgeiste, der doch im menschlichen Geiste wirksam ist und sich bezeugt, redet? Leuten, die auf solche Weise das Christentum entleeren, und seinen geistigen Gehalt verflüchtigen wollen, würde wohl gelten, was Jesus dem Nikodemus geantwortet hat (3, 10): „Bist Du ein Meister in Israel und weißest das nicht? Wahrlich, wahrlich ich sage Dir: Wir reden, das wir wissen und zeugen, das wir gesehen haben und Ihr nehmet unser Zeugnis nicht an."

Besonders wird freilich zum Erweis dafür, daß enthusiastische Elemente bei Johannes sich finden, auf die angebliche johanneische Logoslehre hingewiesen und behauptet, diese Bezeichnung sei aus der philonisch-alexandrinischen Philosophie entlehnt und auf diese Weise komme in dem ganzen Evangelium eben jene philonisch-neuplatonische Frömmigkeit zum Wort. Aber dagegen ist zu sagen, die Logoslehre spielt in dem johanneischen Evangelium überhaupt nicht die mindeste Rolle. Johannes war weit davon entfernt, derselben irgend einen Einfluß auf sein Evangelium zu gewähren. Wie hätte er auch das Evangelium von Christo, das er verkündigt, mit dieser durchaus widerchristlichen Spekulation verknüpfen sollen! Er gebraucht darum auch den Ausdruck „logos" von Jesus nur im Eingang des Prologs, um Jesus als den Offenbarer Gottes an die Menschen zu bezeichnen. Und wenn man annehmen wollte, daß die im Evangelium Johannis sich findenden Aussagen über die persönliche Präexistenz Christi auf Rechnung dieser Philosophie zu setzen seien, so läßt man ganz außer acht, daß auch die synoptischen Aussagen auf diese Linie hinführen. Allerdings ist zuzugeben, daß die spätere, christologische Spekulation auf die Anwendung des Begriffes „logos" auf Jesus bei Johannes sich berufen konnte. Allein diese Spekulation lag eben im Geiste der Zeit, sie mußte kommen beim Übergang des Evangeliums auf den Boden des Griechentums, das eben nach Weisheit fragte (1. Kor. 1, 22), d. h. philosophieren und spekulieren wollte.

Auch die christologischen Anschauungen des Apostel Paulus haben wir so aufzufassen, als Glaubensvorstellungen, in welchen er auf Grund eigener Erfahrung seine Wertung der Person Jesu Christi zum Ausdruck brachte und zum Ausdruck bringen mußte.

Dagegen läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in der korinthischen Gemeinde eine gewisse enthusiastische Richtung vorhanden war. Das „Zungenreden", das hier geübt wurde (1. Kor. 14), trägt offenbar enthusiastisches Gepräge und ist etwa mit dem in den Prophetenschulen vorhandenen Enthusiasmus zu vergleichen. Dieses Reden war ja ein Reden in begeistertem ekstatischem Zustande, da der Redende nicht einmal wußte, was er geredet hatte. Wenn der Apostel dasselbe darum auch zuläßt, so sagt er doch ausdrücklich: „In der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstand sprechen, damit ich auch andere belehre, als zehntausend Worte mit der Zunge" (19). Auch im Leben des Apostel Paulus selbst kamen ekstatische Zustände vor, in welchen er Visionen hatte; so redet er (2. Kor. 12) von einem Entzücktwerden bis in den dritten Himmel und ins Paradies, wo er unaussprechliche Worte hörte. Allein es ist augenscheinlich, daß er nur ungern von solchen Dingen redet. Sie gehören nicht eigentlich zum christlichen Leben. Auch haben sie ihm nur peripherische Bedeutung, weshalb er ihnen durchaus keinen Einfluß auf sein Evangelium gestattet.

Es mag sein, daß auch sonst hin und wieder in den urchristlichen Gemeinden ähnliche Erscheinungen vorkamen. Allein es ist darum doch völlig unstatthaft und unbegründet, wenn man behaupten wollte die urchristliche Gemeinde im ganzen sei enthusiastisch gerichtet gewesen, außer man wollte am Ende eben das Erfülltsein mit dem heiligen Geiste als Enthusiasmus bezeichnen. Allein solche Aufstellungen könnten nur dazu dienen, dafür Zeugnis abzulegen, daß es ihren Urhebern an dem richtigen Verständnis des Christentums gefehlt habe.

Wir können somit sagen, bei Jesus und den Aposteln ist im wesentlichen keine Spur von enthusiastischer oder ergistischer Religiosität zu finden. Wohl aber drängte sich, wie wir oben (S. 124) gesehen haben, schon zu Lebzeiten der Apostel diese Frömmigkeit in die christlichen Gemeinden ein und suchte sich derselben zu bemächtigen.

§ 25. Die christliche Frömmigkeit bei den „Apostolischen Vätern".

In dem nachapostolischen Zeitalter begegnen uns als die ersten litterarischen Vertreter des Christentums die sog. „Apostolischen Väter".[1]) Sind sie auch an und für sich nicht besonders wichtig,

[1]) Patrum apostolicorum opera ed. Gebhardt, Harnack und Zahn (1877). Harnack, Dogmengeschichte, 2. Aufl. (1888). Loofs, Dogmengesch., 2. Aufl. (1890). Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel und die Schriften der Bibel (1892).

so kommt ihnen doch in unserem Zusammenhang eine größere Bedeutung zu, die es rechtfertigt, wenn wir ihnen eine etwas eingehendere Aufmerksamkeit schenken. Wir können die hierher gehörenden Schriften in zwei Gruppen, eine abendländische und eine morgenländische einteilen. Zu den ersteren gehören die Briefe des Clemens von Rom (I und II) und der Hirte des Hermas, zu den letzteren die Briefe des Ignatius von Antiochien, der Brief des Polykarpus von Smyrna, der des Barnabas und die Lehre der zwölf Apostel.

Der erste Clemensbrief enthält ein Sendschreiben der Christengemeinde in Rom an die Gemeinde in Korinth, in welchem diese, in der Spaltungen vorhanden waren, zur Eintracht und zum Frieden ermahnt wird. Der Brief zeigt uns die beginnende Abweichung von dem echten Evangelium. Zwar „tiefe Ehrfurcht vor Gott, hohen sittlichen Ernst kann niemand bei Clemens verkennen. Er weiß, daß Christ sein heißt die Leiden Christi, sein aus Liebe zu uns vergossenes Blut vor Augen haben, den heiligen Geist empfangen, der Wiederkunft Christi und unserer Auferstehung warten, von Christo Demut lernen. Aus dem Hebräerbrief hat er entnommen, daß Christus der Hohepriester unserer Seelen und der Abglanz der Majestät Gottes sei. Allein den von den Aposteln gezeichneten Heilsweg hat er nicht richtig ersehen“ (Geß, Inspiration S. 7 f.). Es zeigt sich dies in dem, was er von der Heilsbedeutung des Todes Christi sagt: „Lasset uns hinblicken auf das Blut Christi und erkennen wie es ist köstlich vor Gott, seinem Vater, denn zu unserem Heil vergossen, hat es der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht.“ Auch sonst wird scheinbar dem Tode Jesu eine Heilsbedeutung beigelegt, so heißt es: „Lasset uns den Herrn Jesum Christum verehren, dessen Blut für uns gegeben wurde“ und in dem roten Seil der Hure Rahab erkennt er eine Hindeutung darauf, daß durch das Blut des Herrn eine Erlösung sein werde für alle, die an Gott glauben und auf ihn hoffen. Aber anderwärts wird der Tod Christi auf gleiche Linie mit der Bußpredigt Noahs und der des Propheten Jona gestellt und bemerkt, daß Gott von Geschlecht zu Geschlecht Raum zur Buße gegeben habe. Dem entsprechend wird das christliche Heil ganz in die Zeiten des alten Bundes zurückdatiert. Der Tod Christi wird ganz in Parallele gestellt mit dem Tod eines mutigen Mannes fürs Vaterland. Es wird daher von diesem Sühn-Opfertod Jesu wohl die Vergebung der vergangenen Sünden abgeleitet, aber nicht die Gnade Gottes, in der die Christen fortdauernd stehen. Er sagt zwar: „Wir nun, durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen, werden nicht durch uns gerechtfertigt,

auch nicht durch unsere Weisheit oder Verstand oder Gottesfurcht oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan hatten, sondern durch den Glauben, durch welchen der allbeherrschende Gott von ur an alle gerechtfertigt hat." Anderseits aber wird die Rechtfertigung häufig aus den Werken hergeleitet, nicht bloß bei den Frommen des alten Bundes, einem Henoch, Abraham, Lot, sondern auch im neuen Bunde heißt's: „Selig sind wir, wenn wir die Gebote Gottes gethan haben in Einigkeit der Liebe, daß uns vergeben werden durch die Liebe die Sünden." Wir sehen also, die paulinische Rechtfertigungslehre, in welcher die christliche Frömmigkeit im Unterschied von der heidnischen Frömmigkeit ihren signifikantesten Ausdruck gefunden hat, ist hier völlig unverstanden. Ihre Formeln werden zwar hie und da wiederholt, aber ohne tieferes, inneres Verständnis. Es war das der Fall, nicht etwa weil der Paulinismus „ein zu kompliziertes, auf umfassender Gelehrsamkeit beruhendes, für das gewöhnliche Verständnis zu hohes Gebilde gewesen wäre", sondern weil die notwendige Voraussetzung zum Verständnis desselben, die Erkenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit, fehlte. Es ist darum charakteristisch, daß schon hier im Clemensbrief das Christentum wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes aufgefaßt wird. Darum ist so viel die Rede von den Geboten und Gerechtsamen Gottes und Gott erscheint deshalb überwiegend als Herrscher und Gebieter. Der Glaube ist bei Clemens nicht die kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum, oder der kindliche Glaube an die Vaterliebe Gottes in Christo, sondern in gesetzlicher, echt römischer Weise Devotion, Fürwahrhalten der christlichen Wahrheit, Beugung und Unterwerfung unter dieselbe und insbesondere unter die geistlichen Vorsteher der Gemeinde, unter die Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Es ist merkwürdig, wie hier schon die Scheidung zwischen Klerus und Laien sich findet. Beide werden von einander unterschieden als die Vornehmen und Geringen, als die Großen und Kleinen. In ganz verständnisloser Weise wird das neutestamentliche Bischofs- und Presbyter-Amt auf das alttestamentliche Priestertum begründet und echt römisch durch Hinweisung auf militärische Einrichtungen verteidigt (Kap. 37 ff.). Wir sehen, es war für Heidenchristen schwer, die Begriffe und Vorstellungen, die sie vorher gehabt, durch den Geist des Christentums durchdringen und reformieren zu lassen. Der Punkt aber, an welchem es hauptsächlich fehlte, das war die mangelhafte und unrichtige Auffassung der christlichen Frömmigkeit.

Wir sehen das auch, wenn wir ins Auge fassen, auf welche

Autoritäten der Clemensbrief sich beruft. Den breitesten Raum nimmt das Alte Testament ein, aus dem unterschiedslos alles Mögliche angeführt wird. Neben Abraham, Mose, David kommen häufig die Propheten vor, doch auch Apokryphen wie das Buch Judith tauchen auf. Ganz selten werden Worte Jesu oder der Apostel citiert. Gelegentlich wird von der allegorischen Auslegung Gebrauch gemacht und so der Phantasie freier Spielraum gelassen. Diese Auslegungsweise, die von jetzt ab in steigendem Maße auch von der christlichen Kirche angenommen wurde, wurde denn eines der hauptsächlichsten Mittel, durch welches man von der geschichtlichen Grundlage des Christentums sich loslöste und der Phantasie und Spekulation offenen Eingang ins Christentum verstattete. Verführerisch war auch für das Heidenchristentum, wie wir sehen, daß das Christentum in so enger Verbindung mit dem Alten Testamente auftrat. Es war schon ein gutes Verständnis des Christentums erforderlich, um einesteils das Alte Testament als religiöse Autorität zu gebrauchen, andernteils aber an der alttestamentlichen Religion selbst die richtige Kritik zu üben.

Noch weiter in der Verflachung des Christentums geht der von einem andern Verfasser herrührende zweite Clemensbrief. Das Christentum wird hier aufgefaßt als Glaube an die Gottheit Christi und Befolgung der Gebote in der Hoffnung auf den Lohn des ewigen Lebens. Das Werk Christi, für welches die Menschen ihm dankbar sein sollen besteht in der Annahme des Fleisches, in der Berufung zur Buße, in der Belehrung über den wahren Gott und Gottesdienst, in der Unterweisung über die Gerechtigkeit, die zum ewigen Leben führt und die Strafe des Todes, die den Sünder trifft. Das Leiden und Sterben Christi wird kaum einmal erwähnt. Das Christentum ist also hier schon beinahe eine reine Gesetzesreligion geworden, in der im Grunde das Meiste durch eigenes Thun ausgerichtet wird. Die Hauptsache ist, daß man Buße thut, durch Buße gibt man sich selbst Erlösung und Leben. Die größte Buße für die Sünden ist das Almosengeben. Im Anschluß an Tobias (12, 9) heißt es: „Besser als das Gebet ist das Fasten, Almosengeben aber ist besser als beides; die Liebe deckt die Menge der Sünden, das Gebet aus gutem Gewissen reißt aus dem Tode. Selig ist, der in diesen Stücken vollkommen erfunden wird, denn Almosen verringert die Last der Sünden.“ Das Christentum besteht also im Fürwahrhalten der christlichen Glaubenslehren und im Thun verdienstlicher, guter Werke.

In ähnlicher Richtung bewegt sich der Hirte des Hermas mit seinen unermüdlichen Mahnungen zur Buße und zum Eifer im Halten

der göttlichen Gebote. Vor allem sieht man bei ihm, wie das Christentum von seinem geschichtlichen Grunde losgelöst wird und die Phantasie eine beherrschende Stellung einnimmt. Denn die Visionen und Gesichte des Hermas sind ja nichts anderes als Phantasien. Zum Beweis dafür ist, wie Geß (S. 64) mit Recht bemerkt, darauf hinzuweisen, daß ihm seine frühere Herrin „lachend" vom Himmel her vorrückt, daß ihn nach ihr gelüstet habe. Diese Taktlosigkeit allein erweist genügend, daß diese Gesichte nicht von oben kamen." Der Name Jesu Christi kommt nicht vor, von dem Evangelium ist nicht die Rede, nur eine apokryphe Schrift „Eldad und Modad" wird citiert. Anstatt der geschichtlichen Grundlage der christlichen Wahrheit wird ihr Alter betont. Er sagt: „Die Kirche ist zuerst vor allen Dingen geschaffen, darum ist sie alt und um ihretwillen ist die Welt fertig geworden." Die Kirche soll also von jeher vorhanden gewesen sein, nicht bloß präexistent im Himmel, sondern auch gegenwärtig auf Erden. Sie ist, wie Engelhardt (das Christentum Justins) richtig bemerkt, nichts anderes als die Menschheit, die den Schöpfer-Gott im Glauben anbetet und ihm in völliger Gerechtigkeit, zu der sie geschaffen und für die sie befähigt ist, dient, um so der ewigen Vollendung entgegenzugehen. Die Sendung des Sohnes Gottes dient also nicht dazu, die Kirche ins Dasein zu rufen oder der sündigen Welt einen neuen Weg der Gerechtigkeit zu eröffnen, sondern nur dazu, sie durch Buße und Bekehrung auf den alten Weg der Frömmigkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen. Durch die Fiktion, die Apostel haben die ganze Welt belehrt und den Sohn Gottes den zwölf Stämmen, d. h. den zwölf Völkern der Erde, gepredigt, kommt Hermas sodann zu der Vorstellung von der allgemeinen Verbreitung der christlichen Kirche. Also Alter und Allgemeinheit des Christentums sind bei ihm die Kriterien für die Wahrheit desselben. Dies bedeutet nichts anderes, als ein Herabgleiten ins Heidentum, denn wir haben früher gesehen, daß gerade die heidnische Religiosität sich auf diese Maßstäbe zum Beweis für ihre Wahrheit berief. Ebenso phantastisch sind die Anschauungen des Hermas über den Sohn Gottes und sein Werk. Zwar ist die Rede von einer Reinigung von den Sünden, aber es ist nicht gesagt, worin sie besteht, auch wird sie nicht mit dem Tod und der Auferstehung Christi in Beziehung gesetzt. Das Christentum wird gesetzlich aufgefaßt. Jesus erscheint als ein zweiter Moses; es heißt von ihm: „Der Gerechte hat den Weg zum Leben gezeigt, indem er das vom Vater empfangene Gesetz gegeben. Gottes Gesetz ist er, welches gegeben ist an die ganze Welt." Hermas versucht frei-

lich auch dem Glauben seine Stellung zu wahren. Aber er versteht darunter wesentlich den Glauben an den Schöpfer-Gott, der auch barmherzig ist und die Bußfertigen annimmt. Wie wenig er den Glauben im paulinischen Sinne kennt, erhellt daraus, daß er ihn als ersten der zwölf Tugenden aufzählt und meint, man könne glauben und in groben Sünden hinleben. Zur Buße mahnt Hermas unermüdlich. Zwar eigentlich ist für den Christen die Sündenvergebung nur in der Taufe vorhanden, in der man gereinigt wird und das Siegel des Christentums empfängt, allein Hermas verkündigt für seine Zeit noch eine zweite Buße. Im Grunde ist es bei ihm die Buße, durch die man die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden verdient. Durch Buße versöhnt der Mensch Gott, sie bewirkt, daß der Name des Sünders in das Buch des Lebens eingeschrieben wird. Die Sünde wird bei diesem Ergismus klein und unbedeutend gedacht, so daß der bußfertige Sünder vollkommen gerecht leben und noch mehr thun kann, als Gottes Gesetz von ihm verlangt. Zu diesen besonders verdienstlichen Leistungen gehört das Fasten, wenn man den ersparten Betrag Witwen und Waisen zuwendet, und die Enthaltung von der zweiten Ehe. Auch von einer Übertragbarkeit der guten Werke weiß Hermas schon etwas.

Fassen wir alles zusammen, so können wir sagen, es tritt uns in diesen ältesten litterarischen Denkmalen der abendländischen Christenheit eine nüchterne, kahle, verständige, ergistische Frömmigkeit entgegen, die das Christentum hauptsächlich in das Fürwahrhalten gewisser Glaubenssätze und in die Übung guter Werke setzt.

Wenden wir uns der morgenländischen Kirche zu, so tritt uns hier besonders der Barnabas-Brief entgegen. Er stammt wahrscheinlich aus der alexandrinischen Gemeinde und verfolgt die Absicht, die Christen vor dem Abfall zum Judentum zu warnen. Die Christen sollen darum zur rechten Erkenntnis geführt werden. Diese besteht in der Einsicht, daß die alttestamentlichen Institutionen wie Tempelbau, Opferdienst, Sabbat, Beschneidung im Grunde nicht von Gott gewollt waren, sondern aus Mißverständnis des göttlichen Willens, ja gar aus Einflüsterungen des Satans herstammten. So viel Richtiges an dieser Auffassung ist, so löst Barnabas doch das Alte Testament auf, wenn er zuletzt behauptet, ein Bund Gottes mit dem Volke Israel habe nie oder nur ganz vorübergehend bestanden. Anderseits freilich findet Barnabas im Alten Testament schon das ganze Christentum enthalten; in den ausgebreiteten Armen des Moses während der Schlacht gegen Amalek z. B. sieht er ein Vorbild des Kreuzes Christi.

Auch Abraham hat bei der Beschneidung seiner 318 Knechte auf Jesum und sein Kreuz geblickt, denn die dem Zahlenwert derselben entsprechenden Buchstaben haben teils Kreuzesform, teils bilden sie die Anfangsbuchstaben des Namens Jesu. So läßt Barnabas seiner Phantasie ungehindert die Zügel schießen. Was seine Auffassung vom Wesen des Christentums betrifft, so gebraucht er gerne paulinische Redewendungen, aber in der Hauptsache ist es ihm ein „neues Gesetz", weshalb er besonders auf das Halten der Gerechtsame des neuen Bundes dringt.

Was die Briefe des Ignatius, der Bischof in Syrien war, betrifft, so sind seine Anschauungen in betreff des christlichen Lebens vielfach aus der Tiefe geschöpft, auch betont er den historischen Christus. Allein wenn er immer von Christi Fleisch und Blut spricht, und wenn er die Bischöfe und Presbyter ohne weiteres mit Gott und Christo oder den Aposteln zusammenstellt, ja identifiziert, so klingt das ziemlich schwärmerisch. Ebenso wenn er im Blick auf den ihm in Rom bevorstehenden Märtyrertod sich häufig als Fegopfer für die christlichen Gemeinden bezeichnet und in heißer Sehnsucht nach dem Märtyrertod sagt: „Lasset mich werden der Tiere Fraß, durch welche hin der Weg zu Gott geht. Ich bin Gottes Speise und durch der Tiere Zähne werde ich gemahlen, damit ich als ein reines Brot Christi erfunden werde."

In der Lehre der „zwölf Apostel" wird Gottes Vergebungsgnade nicht verkündigt, dagegen heißt es: „Hast du die Mittel in deinen Händen, so gib es als Lösegeld für deine Sünden." Das neue Gesetz wird aber noch abgeschwächt in den Worten: „Vermagst du des Herrn ganzes Joch zu tragen, so wirst du vollkommen sein; wo nicht, so thue, was du vermagst." Als Fasttage werden Mittwoch und Freitag bestimmt. In der hier gezeichneten Prophetie mit ihren Auswüchsen haben wir eine, dem Zungenreden in Korinth verwandte, enthusiastische Erscheinung vor uns.

Blicken wir noch einmal zurück, so sehen wir, daß schon in den ersten nachapostolischen Zeiten das Verständnis für das Wesen der christlichen Frömmigkeit in bedenklichem Schwinden begriffen war. An Stelle der christlichen Frömmigkeit, die wesentlich kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum ist, tritt das Fürwahrhalten der christlichen Lehren und das Halten der göttlichen Gebote. Das Christentum wird ein neues Glaubens- und Sittengesetz. Die Stellung zu Gott ist nicht die eines Kindes, sondern die des Knechtes. Die Frömmigkeit ist wesentlich Devotion und Abhängigkeitsgefühl. Christus ist

hauptsächlich Vorbild und Lehrer des neuen Gesetzes. Kurz an die Stelle der christlichen Frömmigkeit tritt die natürliche, ergistisch-enthusiastische Religiosität und dadurch wird das Christentum und die christliche Kirche von innen heraus nach und nach völlig umgestaltet.

§ 26. Gnosis und Ebionitismus.

Der Prozeß, der auf diese Weise eingeleitet war, wurde beschleunigt durch das Auftreten der Gnosis im 2. Jahrhundert, die in gewaltigem Ansturm andringend nichts anderes bezweckte als völlige Substituierung der enthusiastischen Frömmigkeit an Stelle der christlichen.

Die Hauptsache bei der Gnosis ist ja nicht der phantastische Aufputz von orientalischem Gepräge, an welchen sich die ersten Bestreiter derselben vornehmlich hielten, sondern die dem Ganzen zu Grunde liegende Frömmigkeit. Da kann denn kein Zweifel sein, daß in allen gnostischen Systemen die enthusiastische Frömmigkeit kultiviert wurde. Bei den einen war der Enthusiasmus gemäßigter, bei den andern exaltierter. Zu den Gemäßigten gehörte z. B. Basilides. Er empfahl eine Askese, die nicht notwendig die Ehe ausschloß. Als Ziel des Menschen betrachtete er, von allen unreinen Affekten frei zu werden, eine von keinem Verlangen bewegte Ruhe der Seele zu gewinnen und im Schauen Gottes die höchste Befriedigung zu erreichen. Der Kampf der Tugend muß sich daher nach ihm gegen die sündigen Triebe und anderen bösen Eigenschaften richten, die der Seele von niedereren Lebensstufen noch anhängen. Andere dagegen forderten eine streng asketische Frömmigkeit mit Enthaltung von Ehe, von Wein- und Fleischgenuß, ja sogar vom Besitz. Durch Askese, verbunden mit heiligen Weihen, die zu höherer Erkenntnis führen sollten, sollte nach ihrer Ansicht der gottverwandte Geist aus den Fesseln der Materie und Sinnlichkeit losgemacht und zu seinem Ursprung zurückgeführt werden. Der Gnostiker fühlte sich also echt platonisch auf Erden in einer fremden Welt, in den Banden des Leibes gefangen. Dieses pessimistische Selbstgefühl setzte sich sodann in eine dualistische Weltanschauung um. Hatte Plato das Unheil aus der Materie abgeleitet, so wurde es hier dem Demiurgen zur Last gelegt, einem untergeordneten, beschränkten Weltschöpfer, der mit dem Gott des Alten Testamentes identifiziert wurde. Über diesem Demiurgen thront dann in unerreichbarer Ferne die Fülle der für uns unerkennbaren Gottheit, aus der in vielen Emanationen durch viele Zwischenstufen hindurch die Welt sich entwickelt.

Etwas von diesem Geiste hat sich auch in den Menschen verirrt, und das wird durch Jesus wieder in die Gottheit zurückgeführt. Wir sehen also, die Gnosis ist ein Eindringen der platonischen Frömmigkeit ins Christentum. Das Christentum erscheint hier als spekulative Philosophie, welche den Geist erlöst, indem sie ihn aufklärt, weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet. Die Gnostiker bildeten daher in der Regel Vereine, die durch Mysterien zusammengehalten wurden; zugleich aber waren sie auch die Anfänger theologischer Schulen, weil sie religionsphilosophisch gerichtet waren. Durch die christlichen Gemeinden fühlten sie sich angezogen, weil sie hier ihr Ideal verwirklicht zu sehen glaubten. Der freudige Glaube und die sittliche Strenge derselben imponierten ihnen. Das geschichtliche Christentum brauchten sie jedoch im Grunde nicht, denn die enthusiastische Frömmigkeit ist von sich aus im stande, was sie erstrebt, zu erreichen. Das Alte Testament, an welches der christliche Glaube damals sich hielt, verwarfen sie daher ganz und fingen an, einen neutestamentlichen Kanon zu bilden. Diesen jedoch legten sie allegorisch aus, um ihre Spekulationen dem geschichtlichen Christentum unterschieben zu können. Und wo dies nicht zureichte, beriefen sie sich auf besondere, durch Offenbarung erhaltene Schriften (Elkesaiten) oder auf apostolische Geheimtradition und esoterische Lehren, die sie durch besondere Traditionsketten auf die Apostel zurückführen wollten. Über die Person Christi fingen sie an phantastische Spekulationen aufzustellen, wie, daß Christus durch die Maria wie durch einen Kanal hindurchgegangen sei. Schließlich kamen sie mehr und mehr darauf hinaus, die geschichtliche Erscheinung Christi zu verflüchtigen. Interessant ist, daß ein Gnostiker, Marius, den Wein beim Abendmahl bereits als Blut auffaßte (denn der Enthusiasmus ist geneigt, das Sinnliche zu vergöttlichen), daß sie Taufe und Abendmahl zu Mysterien umgestalteten, während andere dieselben als etwas Psychisches ganz abthaten. Diesen asketischen Richtungen standen auch wieder libertinistische entgegen. Die Karpokratianer z. B. lehrten, auch wieder echt schwärmerisch, man müsse durch Übertretung der Gebote des Judengottes das Fleich abnützen, um es so zu überwinden.

Von den übrigen religiösen Erscheinungen dieser Zeit sei nur noch auf den Ebionitismus hingewiesen, der wesentlich ein Eindringen ergistischer Frömmigkeit, des jüdischen Moralismus, in das Christentum bedeutet.

Ebenfalls enthusiastisch ist die Frömmigkeit des etwas später aus dem Osten eindringenden Manichäismus. Derselbe ist durchaus aske-

tisch gerichtet. Die „Versiegelung des Mundes" verbietet den Genuß unreiner Speisen z. B. des Fleisches und des Weines, nur vegetabilische Nahrung ist erlaubt; die „Versiegelung der Hand" untersagt jede Verletzung des Tier- und Pflanzenlebens, jede irgendwie zu vermeidende Beschäftigung an der Materie; die „Versiegelung des Busens" jede sinnliche Lust und Befriedigung des Geschlechtstriebs, also auch die Ehe. Großer Wert wird auf Fasten, Gebete und Waschungen gelegt. Wer allen diesen Pflichten vollkommen genügte, gehörte zu den Vollkommenen. Daneben gab es aber auch Weltliche, für welche die Vorschriften herabgesetzt waren. Sie mußten Götzendienst, Zauberei, Geiz, Hurerei, Lüge u. s. w. meiden und durften kein lebendes Wesen töten. Auch sollten sie sich von der Welt nach Möglichkeit loslösen und den Vollkommenen die größte Verehrung und Dienstleistung widmen. Die Vollkommenen dagegen beteten für die Weltlichen, segneten sie, traten für sie stellvertretend ein, mit ihren Leistungen die Läuterungen verkürzend, welche jene nach dem Tode noch durchzumachen hatten. Denn wer bei Lebzeiten kein Auserwählter wurde, war im Jenseits schweren Läuterungen unterworfen, bis er zur Seligkeit des Lichtreichs versammelt wurde. Die Metaphysik war, dieser enthusiastischen Frömmigkeit entsprechend, dualistisch; Licht und Finsternis standen einander als metaphysische Potenzen entgegen.

§ 27. Die Bildung der altkatholischen Kirche.

Dem mächtigen Andrang der heidnischen Frömmigkeit gegenüber mußten die christlichen Gemeinden, die zerstreut dastanden, sich zu entschlossener Gegenwehr aufraffen, wenn das Christentum in ihnen nicht selbst zu einem Heidentum herabsinken sollte. In diesem Fall hätte von einer Christianisierung der Welt nicht mehr die Rede sein können.

Es galt für die christlichen Gemeinden, sich auf die Frage zu besinnen: was ist das wahre Christentum und was echte christliche Frömmigkeit? Um diese Frage richtig zu beantworten, mußte man notwendig auf die ursprüngliche Verkündigung des Evangeliums zurückgreifen und feststellen, was Christus und die Apostel verkündigt hatten. Denn das stand der christlichen Kirche von Anfang an fest, daß die Verkündigung Christi und seiner Apostel nicht bloß der geschichtliche Anfang, sondern für immer die bindende Norm für die christliche Wahrheit sei. In dieser Weise hat die Reformation einst, wie es sich aufs neue um die Frage: Was ist Christentum? handelte,

sie beantwortet, daß sie von dem Grundsatze ausging: das Wort Gottes soll die Glaubensartikel festsetzen und sonst niemand, nicht einmal ein Engel. Man machte freilich auch in jener Zeit den Versuch, auf das Ursprüngliche des Christentums zu rekurrieren. Allerdings befand man sich dabei in der mißlichen Lage, daß als anerkannte heilige Schrift zunächst nur das Alte Testament vorlag. Die Evangelien und die apostolischen Briefe waren wohl in den Gemeinden hin und her vorhanden, aber sie waren noch nicht zu einem Ganzen vereinigt und zum Range kanonischer Schriften erhoben worden. Doch schon hatten die Gnostiker von ihrem Standpunkte aus angefangen, einen neutestamentlichen Kanon zusammenzustellen. Der Kanon Marcions z. B. bestand aus einem Evangelium und zehn paulinischen Briefen. So sah man sich in den christlichen Gemeinden oder vielmehr in der christlichen Kirchenkonföderation, die von Rom und Kleinasien aus eingeleitet wurde, genötigt, auch seinerseits die Evangelien und apostolischen Briefe zu sammeln. Der neutestamentliche Kanon, der nach anfänglichen Schwankungen in ziemlich übereinstimmender Weise zusammengestellt wurde, wurde mit dem alttestamentlichen Kanon zu einem unabtrennbaren Ganzen vereinigt und die auf diese Weise gewonnene heilige Schrift mit normativem Ansehen bekleidet. Es war auf diese Weise ein bedeutungsvoller Schritt vorwärts gethan; wenigstens waren die neutestamentlichen Schriften vor Verfälschung und dem Untergange bewahrt. Und es ist nicht zu leugnen, daß bei den Kirchenvätern dieser Periode das Vorhandensein dieses Kanons sich bald spürbar macht. Aber zur Lösung der vorhandenen Schwierigkeit schien der Kanon doch nicht genügen zu können. Nicht nur, daß der Umfang desselben noch fraglich war, auch die Auslegung war strittig. Die Kirche teilte mit den Häretikern den Grundsatz, daß die Schrift allegorisch auszulegen sei. Und da die allegorische Auslegung die Herrschaft der Phantasie und der subjektiven Willkür bedeutet, so konnte man auf diesem Wege nicht zum Ziele gelangen. Da man also der Meinung war, daß der Kampf auf dem Boden der heiligen Schrift nicht entschieden werden könne, so nahm man seine Zuflucht zu der Überlieferung, zur kirchlichen Tradition der apostolischen Kirchen. Was in den von den Aposteln gestifteten Kirchen die überlieferte Wahrheit ist, das wird schlechthin für die christliche Wahrheit erklärt. Tertullian spricht den Grundsatz aus: „Was Christus und die Apostel gepredigt haben, kann nicht anders festgestellt werden, als durch die Kirchen, welche die Apostel selbst gegründet haben. Jede Lehre, welche mit diesen apostolischen Kirchen, den Quellen und Originalen des

Glaubens übereinstimmt, ist für Wahrheit zu achten." In diesen Kirchen also sollte die echte, christliche Frömmigkeit durch beständige, ununterbrochene Überlieferung von den Aposteln her sich unverfälscht erhalten haben. Als die Träger der Tradition und gleichsam als die lebendige Bürgschaft für die Richtigkeit derselben wurden die Bischöfe angesehen. Aus dem Presbyteramt der apostolischen Zeit hatte sich ja, wie wir schon gesehen, das Bischofsamt entwickelt. Der Bischof, als Stellvertreter Gottes und Christi angesehen, galt als die Grundlage der christlichen Gemeinde. In überschwenglicher Weise hatte Ignatius den Bischof rundweg mit Gott identifiziert. Später stellt Cyprian den Grundsatz auf: „Man muß wissen, daß der Bischof in der Kirche ist und die Kirche im Bischof und daß, wenn jemand es nicht mit dem Bischof hält, er nicht in der Kirche ist." Anstatt des Evangeliums oder des Wortes Gottes, das in Wahrheit die Grundlage der christlichen Kirche ist, wird also hier rundweg der jeweilige Bischof oder Gemeindevorsteher für diese Grundlage erklärt. Freilich, man hatte die Meinung, daß den Bischöfen eine besondere Gnadengabe der Unfehlbarkeit zukomme. Irenäus sagt in diesem Sinne: „Den Presbytern, welche apostolische Succession haben, welche mit der Nachfolge im Episkopat nach dem Wohlgefallen des Vaters die gewisse Gnadengabe der Unfehlbarkeit erhalten haben, muß man unterthan sein." So kam denn der Grundsatz zur Geltung: Was christliche Wahrheit ist, kann nur festgestellt werden durch die kirchliche Überlieferung, welche insbesondere durch die bischöfliche Succession von der Apostel Zeiten her unfehlbar überliefert worden ist. In der alexandrinischen Kirche freilich berief man sich zu den Zeiten des Clemens und Origenes noch auf eine ungeschriebene Geheimtradition, welche von der Apostel Zeiten her sich durch Vermittelung weniger fortgepflanzt haben sollte. Als Inhalt dieser Überlieferung von den Aposteln her wurde nun zur Beantwortung der Frage, was das wahre Christentum sei, die Glaubensregel oder das apostolische Glaubensbekenntnis (Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde u. s. w.) festgestellt. Diese Glaubensregel war im Laufe der Zeit durch Erweiterung der Taufformel (Matth. 28, 19) entstanden. Da jedoch auch die Gnostiker die Glaubensregel annahmen, nur daß sie dieselbe in ihrem Sinn auslegten, galt es auch die zu derselben gehörige Auslegung festzustellen, eine Aufgabe, welche die nun entstehende kirchliche Theologie zu lösen suchte. Unter den zum Verbande gehörigen Kirchen nahm von Anfang an die römische Kirche mit ihrem Vorsteher, dem römischen Bischofe, wie nicht anders zu erwarten, eine

hervorragende Stellung ein. Rom war ja die Hauptstadt des römischen Reiches und wurde als solche in den Provinzen göttlich verehrt (dea Roma); auch zeichnete sich die christliche Gemeinde daselbst von alters her durch Umfang und Mildthätigkeit aus. Irenäus sagt in diesem Sinne schon: „Die römische Kirche ist die bedeutendste und älteste, von den beiden glorreichen Aposteln Petrus und Paulus begründet. Mit dieser Kirche muß wegen ihrer hervorragenden Ursprünglichkeit jede Kirche übereinstimmen, denn in ihr ist immer die apostolische Tradition bewahrt worden." Auch Cyprian nennt ähnlich die römische Kirche die Hauptkirche und meint, zu dem Stuhle des Petrus könne der Unglaube keinen Zutritt gewinnen. Die auf diese Weise auf das Bischofsamt begründete Kirche nannte sich die „katholische Kirche" oder die „Großkirche".

Fragen wir uns nun, wie diese Kirchenbildung zu beurteilen ist. Um die Frage hatte sich's gehandelt, was wahres Christentum und echte christliche Frömmigkeit sei. Diese Frage hatte man nun beantwortet nicht durch Rückgang auf den absoluten Maßstab des Christentums, auf Christus und die Apostel, sondern durch Verweis auf einen relativen Maßstab, auf die allgemeine Verbreitung dieses Glaubens in den apostolischen Kirchen. Die Majorität und die Tradition wurden so zum Kriterium oder zum Kennzeichen des wahren christlichen Glaubens erhoben. Dieser Grundsatz schließt unzweifelhaft ein Herabsinken von der Höhe des christlichen Glaubens und eine Aufnahme heidnischer Prinzipien in sich. Denn in den heidnischen Religionen war die allgemeine Verbreitung und das Alter, die Überlieferung von den Vätern her immer der Beweis für die Wahrheit des Glaubens gewesen. Anstatt an Christum und die Apostel hielt man sich an die Bischöfe, die Gemeindevorsteher als an die Grundlage der christlichen Kirche. Und wenn man sich der Unfehlbarkeit derselben versichern wollte, indem man die ununterbrochene Succession derselben von den Aposteln her nachwies, so vergaß man, daß man damit ebenfalls sich in heidnische Gewohnheiten verirrte. Das Aufkommen des Titels „katholische Kirche" setzt also voraus, daß die heidnische Frömmigkeit bereits in die christliche Kirche eingedrungen ist. Und daß das in der Zeit, in der die katholische Kirche sich bildete, thatsächlich schon geschehen war, davon haben wir uns ja bereits überzeugt. Aber das, was faktisch geschehen war, wurde nun durch die Bildung des katholischen Kirchentums legitimiert und der mißbräuchlich vorliegende Bestand zur Norm erhoben. Und wenn man an dem einmal eingenommenen Standpunkte festhielt, daß auf Grund der heiligen Schrift nicht festgestellt

werden könne, was wahres Christentum sei, sondern daß darüber nur die Kirche und ihre Überlieferung, ihr Lehramt, entscheiden könne, da nur dieses im stande sei, die Schrift richtig auszulegen, so war auch kein Mittel mehr da, das Netz, das auf diese Weise gesponnen worden war, zu zerreißen. Die christlichen Gemeinden waren dann schlechterdings unter das kirchliche Lehramt geknechtet. Die christliche Frömmigkeit bestand dann darin, unter die Kirche als die Inhaberin der Wahrheit (weshalb auch von da ab die Kirche „Mutter" genannt wird) und das kirchliche Lehramt sich zu beugen, weil dieses allein als im Besitz des Geistes und der apostolischen Vollmacht befindlich unfehlbar sagen konnte, was Wahrheit ist und was nicht. Der christliche Glaube wird so aus der Gemeinschaft mit Gott in Christo ein Fürwahrhalten der kirchlichen Glaubenssätze. Ein besonderes Merkmal desselben wird von jetzt ab das Fürwahrhalten der Glaubensregel mitsamt ihrer Auslegung. Wir müssen ja freilich sagen, die Aufstellung der Glaubensregel als Bekenntnis der christlichen Kirche war für die damalige Zeit etwas Großes. Es ist der Monotheismus in derselben kräftig betont und auf die geschichtliche Grundlage des Glaubens in Jesu Christo entschieden hingewiesen. Allein was wir an derselben vermissen, ist besonders das, daß das Wesen der christlichen Frömmigkeit in derselben nicht zum Ausdruck oder wenigstens nicht zu einem bestimmten Ausdruck gekommen ist. Es ist in ihr nicht gesagt, daß wir durch Christum in Gemeinschaft mit Gott dem Vater kommen. Man kann das wohl hineinlegen, aber es steht nicht klar und deutlich darin. Ja der Glaube an Gott geht hier dem Glauben an Christus wie etwas von demselben Unabhängiges voran. Dem Eindringen der Philosophie war damit Thür und Thor geöffnet. Neben dem religiösen ist auch das davon unabtrennbare sittliche Element des Christentums hier nicht zum Ausdruck gekommen und damit dem Eindringen des Intellektualismus in das Christentum Vorschub geleistet worden. Die Glaubensregel wurde zum Glaubensgesetz entsprechend dem Zug der Zeit, das Christentum in ein neues Gesetz umzuwandeln. Das Christentum bestand nun im Glauben, d. h. Fürwahrhalten der Glaubenssätze und guten Werken. Damit war nicht etwas Neues in die Christenheit eingeführt, sondern nur die seitherige Entwicklung sanktioniert worden. Die Glaubensregel war daher nicht geeignet, das fernere Eindringen heidnischer Frömmigkeit in das Christentum aufzuhalten oder unmöglich zu machen. Ein Glück war es, daß die auf diese Weise gebildete Bischofskirche die Urkunden des christlichen Glaubens im Neuen Testamente bewahrte und überlieferte. Durch Zurückgreifen auf die-

selben hat die Reformation das ganze Gewebe von Irrtümern, welchem die altkatholische Kirche ihren Ursprung verdankte, zerrissen und dann statt eines relativen Maßstabs den absoluten Maßstab des christlichen Glaubens wieder zur Geltung gebracht. Immerhin war auf diese Weise für die damalige Zeit etwas Wichtiges errungen worden. Die christlichen Gemeinden hatten sich zu einer Einheit zusammengeschlossen und sich des plötzlichen Eindringens des Heidentums erwehrt. Doch der Feind war nicht überwunden, er war nur zeitweise zurückgedrängt.

§ 28. Die Auffassung der christlichen Frömmigkeit in der Theologie der altkatholischen Kirche.

Daß wir in dem Vorangehenden nicht zuviel gesagt, erweist sich uns, wenn wir sehen, wie die christliche Frömmigkeit von den litterarischen Vertretern des Christentums in dieser Zeit aufgefaßt worden ist. Einer der ersten Kirchenväter ist Justin der Märtyrer [1]), ums Jahr 160 in Rom gestorben. Was er in seinen Schriften als christliche Lehre vorträgt, ist, wie er versichert, die Lehre aller Christen. Er will in allen Stücken rechtgläubig sein. Daß auch er das Christentum als neues Gesetz und die christliche Frömmigkeit in ergistischer Weise auffaßt, sehen wir, wenn er von den Christen sagt: „Da wir nach dem ewigen und reinen Leben Verlangen tragen und nach dem Leben mit Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, trachten, so bekennen wir ohne Zaudern, daß alles das denen zu teil werden kann, welche Gott durch Werke davon überzeugt haben, daß sie ihm Folge leisten und nach dem Leben mit ihm Verlangen tragen. Das ist es, um es kurz zu sagen, was wir erwarten und was wir durch Christus gelernt haben und was wir lehren“ (Apol. 1, 8). Das Christentum ist also für Justin die durch Christus vermittelte Erkenntnis Gottes und gerechter Wandel in der Erwartung des ewigen Lebens. Gott, Tugend, ewige Vergeltung, das sind die Grundbegriffe seines Glaubens. Christentum ist dieser Glaube, sofern die wahre Lehre und das neue Gesetz durch Christum der Welt bekannt gemacht worden sind. Was bei Justin sonst etwa auf eine tiefere Auffassung der christlichen Frömmigkeit hinzuweisen scheint, Formeln, die er aus apostolischen Briefen oder aus dem Gemeindeglauben entlehnt hat, hat er nicht verstanden und ist für seine Gesamtauffassung des Christentums bedeutungslos. Sein Gottesbegriff ist ein vorwiegend heidnisch-platoni-

[1]) Engelhardt, Das Christentum Justins, 1878.

scher; die richtige Erkenntnis Gottes schreibt er auch den griechischen Philosophen zu. Zwischen Christentum und Heidentum findet er nur einen graduellen Unterschied; er meint alle Menschen, welche vor der Erscheinung Christi vernunftgemäß gelebt und gelehrt haben, seien auch Christen gewesen. Einen Sokrates, Heraklit, Plato wie einen Abraham, Elias, Ananias und Asarja zählt er unbedenklich zu den Christen. Das Christentum ist ihm die höchste, einzig wahre Philosophie, die das erreicht, was die Philosophen gesucht haben, weil sein Stifter, Christus, die menschgewordene Vernunft selbst ist. Aber die Samenkörner dieser göttlichen Vernunft waren schon vor Christo bei Heiden und Juden vorhanden. Zu dem Glauben müssen die guten Werke hinzutreten. Solche zu thun, ist nach seiner Ansicht der Mensch von sich aus im stande. Die Sünde ist mehr ein intellektuelles Gebrechen. Die Welt hat trotz des Heidentums die Fähigkeit, das Gute zu erkennen, zu wollen und zu thun gehabt, wie man an einem Sokrates, Heraklit u. a. sieht. Nur weil die Erkenntnis der Wahrheit ungenügend war, mußte der ganze Logos zur Erlösung der Menschheit, d. h. als göttlicher Lehrer erscheinen. Aufgabe des Menschen ist es, durch Christi Wort angeregt, Buße zu thun und zum Zeichen, daß man dadurch wiedergeboren ist, sich taufen zu lassen, wodurch man Vergebung der begangenen Sünden erhält.

Das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß die Frömmigkeit des Kirchenvaters Justin eine enthusiastisch-ergistische ist. Justin hat die religiös-sittliche Denkweise, die sich in der durch die griechische Philosophie beeinflußten Heidenwelt seiner Zeit gefunden, einfach ins Christentum übertragen. Gegen die Glaubensregel hat er nicht verstoßen, denn er hat den Glauben an den Schöpfergott und an die Menschwerdung des Sohnes Gottes festgehalten. Der enthusiastischen Richtung hat er insofern sich genähert, als er die aus der platonisch-philonischen Philosophie stammende Logoslehre in die christliche Theologie vollends eingeführt hat. Die Anschauungen der anderen Apologeten ausführlicher zu untersuchen, ist nicht nötig, da Justin weitaus der christlichste unter ihnen ist.

Eine bedeutende und eindrucksvolle Persönlichkeit dieser Zeit war ferner Irenäus, Bischof von Lyon, aus Kleinasien stammend. Seine Lebensaufgabe war die Bestreitung der Gnosis. Wie Justin setzt er die christliche Frömmigkeit vor allem in das Fürwahrhalten dessen, was Christus gelehrt hat und in das Befolgen der göttlichen Gebote. Christus ist ihm hauptsächlich der Lehrer, der die volle Erkenntnis mitgeteilt und dadurch die Freiheit der Menschen wiederhergestellt,

d. h. gekräftigt hat. Neben diesem Ergismus findet sich jedoch bei Irenäus auch eine mystische Auffassung des Christentums. Er betrachtet es als Erlösung von dem Tode, welchem der Mensch wie die ganze Welt durch die im Sündenfall begründete Trennung von Gott, der wahren Lebensquelle, verfallen war. Die Erlösung ist ihm darum Wiedervereinigung des endlichen Geistes mit Gott, seine Tränkung und Sättigung mit göttlichen Lebenskräften, seine Erhebung zur Unvergänglichkeit Gottes, mit einem Wort die Vergottung des Menschen. Diese Vergottung ist in Christo geschehen, „in ihm ist Gott geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist". Für ihn fällt darum das Hauptgewicht auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die dadurch bewirkte und verbürgte Vergottung der menschlichen Natur. Von dieser doppelten Auffassung der christlichen Frömmigkeit aus ist nun Irenäus im stande, sowohl die natürliche Theologie oder Philosophie der Apologeten, als auch die Logoslehre, ein Hauptkennzeichen der enthusiastischen Theologie, aufzunehmen und zu verschmelzen. Und da die mystische Erlösungslehre dem Worte nach mit der biblisch-paulinischen sich nahe berührt, ist er auch im stande, die biblischen Aussagen herbeizuziehen, für Christus eine bedeutende Stelle zu finden und so ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, das von ferne betrachtet dem Christentum ähnlich sieht, während doch in Wahrheit nur der Einschlag, d. h. die Worte christlich, dagegen der Zeddel, d. h. die Frömmigkeit und die Lehre heidnisch, d. h. Ergismus und Enthusiasmus sind. Eben dadurch freilich ist Irenäus für die spätere Entwicklung der katholischen Theologie bedeutsam geworden.

Eine ähnliche Richtung finden wir bei dem Afrikaner Tertullian. Das enthusiastische Element, das in ihm vorhanden war, kam erst in der späteren Zeit seines Lebens durch seinen Übertritt zum Montanismus zur vollen Entfaltung. Hier ist es uns hauptsächlich von Wichtigkeit, daß er das ergistische Element besonders betont hat. Es erklärt sich das teils aus dem allgemeinen Zuge des Römertums, teils daraus, daß Tertullian vor seinem Übertritt zum Christentum selbst Jurist gewesen war. Obgleich es darum bei ihm nicht an Stellen fehlt, wo das Verhältnis Gottes zum Menschen nach dem religiösen und sittlichen Maßstab beurteilt wird, so faßt er die Religion doch mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkt des Rechtes auf. Das Christentum ist ihm ein von Gott durch Christus gelehrtes Gesetz. Des Menschen Pflicht ist, Gottes Rechtsanspruch zu genügen. Und der Mensch kann das auch; seine sittliche Leistungsfähigkeit ist eine unbegrenzte. Wo nun Gott keine Rechtsansprüche gestellt hat, da kann der Mensch sich Ver-

dienste um Gott erwerben, wenn er von Gott nicht Gefordertes freiwillig thut oder auf Erlaubtes verzichtet. Dadurch kann man sich einen Anspruch auf göttliche Vergeltung erwerben. Kein Lohn ist so hoch, daß er nicht durch Werke erworben werden könnte. Zu diesen Handlungen, zu welchen der Christ nicht verpflichtet ist, gehört die Unterdrückung sinnlicher Neigungen und freiwillige Buße, zu dem Verzicht auf Erlaubtes das Fasten, das jungfräuliche, d. h. eheloſe Leben, jedenfalls die Enthaltung von der zweiten Ehe und das Martyrium. Durch dieſe Mittel muß das ewige Leben bei Gott verdient werden. Ein Thor, wer mit dieſem Kaufpreis zögernd, auf unentgeltliche Begnadigung wartet! Wir werden nicht abgewaſchen, *damit* wir aufhören zu ſündigen, ſondern *weil* wir aufgehört haben zu ſündigen. Weil die Taufe nach allgemeiner Anſicht jener Zeit nur Vergebung der vergangenen Sünden bringt, ſagt er: „Weshalb eilt das unſchuldige Alter zur Vergebung der Sünden? Wenn jemand die Bedeutung der Taufe recht erkennt, ſo wird er mehr ihre Erlangung als ihre Verſchiebung fürchten.“ Die Sünden alſo, die ein Chriſt nach der Taufe begeht, kann er nur durch die oben genannten guten Werke wieder abbüßen, indem er vermittelſt derſelben Gott genug thut, ſeine Verzeihung gewinnt und die Strafe unnötig macht.

Im Gegenſatz zu dem mehr ergiſtiſch gerichteten Abendlande wurde im Morgenland, in Alexandrien, der Heimat der philoniſchen und neuplatoniſchen Philoſophie die enthuſiaſtiſche Frömmigkeit völlig in das Chriſtentum aufgenommen. Es kommen hier beſonders in Betracht Clemens und Origenes, beide Vorſteher der alexandriniſchen Katechetenſchule.

Hier wird eine doppelte chriſtliche Frömmigkeit ſtatuiert, die des gemeinen Mannes und die des Gnoſtikers.

Die gewöhnliche Frömmigkeit beſteht nach ihnen darin, daß man glaubt, was die Kirche lehrt und das Leben nach Gottes Geboten einrichtet. Dieſer Glaube genügt immerhin zur Erneuerung und zur Erlangung der Seligkeit. Allein dieſer Glaube iſt nur ein leibliches oder ſinnliches Chriſtentum, der nur mit Hüllen und Bildern ſich begnügt. Der Gnoſtiker muß über dieſe niedere Glaubensſtufe hinauskommen. Für die große Maſſe der Menſchen, die nicht Zeit und Anlage zur Philoſophie hat, kann allerdings kein beſſerer Weg gefunden werden, als der von Jeſus den Völkern überlieferte. Denn auch in der mythiſchen Form iſt das Chriſtentum einzigartig und göttlich. Aber die wahre Religion liegt erſt hinter der Hülle desſelben verborgen.

Nach Clemens schwingt sich der Gnostiker durch die apathische Liebe zu Gott empor, ist über alles Irdische erhaben, hat die Wurzel alles Bösen, die Unwissenheit, abgethan und lebt bereits ein engelgleiches Leben. „Es fehlt ihm nichts zur Verähnlichung mit Gott; er liebt niemand mit der gewöhnlichen Liebe, sondern durch die Geschöpfe hindurch liebt er den Schöpfer, er ist auch keiner Begierde und keinem Verlangen unterworfen und seine Seele bedarf auch keines andern Menschen, da er durch die Liebe schon mit dem Geliebten vereinigt ist, mit welchem er lebt auf Grund seiner Wahl, und vermöge der durch die Askese gewonnenen Richtung immer mehr sich ihm nähernd, glücklich im Überfluß der Güter, so daß er durch das alles notwendig dem Lehrer an Gelassenheit ähnlich werden muß." Diese Befriedigung in der Erkenntnis und die Vergottung der Seele war Clemens so sehr das Höchste, daß er sagt: „Wenn er beispielsweise dem Gnostiker die Wahl vorlegte, ob er lieber die Erkenntnis Gottes oder das ewige Leben wählen wollte, es wären aber diese beiden durchaus von einander geschieden, so würde er sich keinen Augenblick bedenken, die Erkenntnis Gottes zu wählen." Ähnlich galt es für Origenes als die wahre Weisheit, von der Geschäftigkeit im Dienst des täglichen Lebens und von dem lästigen Auftreten in der Öffentlichkeit sich los zu machen, sich nicht mit fremden Dingen zu befassen, sondern innerlich in sich gekehrt sein wahres Wesen an sich zurückzugeben. Er lehrte, daß der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten stehe, weil er nämlich im Besitz eines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Guts teilhaftig sei; er verkündigte, daß der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit habe und in steter Betrachtung des Ewigen lebe, schließlich der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Das ist das „ewige Evangelium", das hinter dem geschichtlichen verborgen liegt; hier erst werden die obersten Absichten Gottes, die in den heiligen Schriften enthalten sind, recht enthüllt.

Wir sehen also, daß hier die christliche Frömmigkeit völlig von der platonisch-enthusiastischen verdrängt ist. Daß für Origenes das Christentum eigentlich nur die platonische Philosophie, ins Christentum übersetzt, war, sieht man daran, daß er an ihr im Grunde nur das auszusetzen hatte, daß sie trotz ihrer herrlichen Gotteserkenntnis den Polytheismus habe fortbestehen lassen. Die griechische Philosophie ist ihm ein Seitenstück zum alttestamentlichen Gesetz. Für diese Frömmigkeit hat natürlich das geschichtliche Christentum keinen bleibenden Wert. Christus kommt für sie nur als Lehrer, als erster und

vollkommenster Mystiker, der die heiligen Weihen geordnet hat, in Betracht. Der gekreuzigte Christus wird als der Christus des Glaubens von dem „Christus in uns“ als dem der Vollkommenen unterschieden und gesagt: „Selig sind die, welche, des Sohnes Gottes bedürfend, dahin gekommen sind, daß sie ihn nicht mehr als Arzt der Kranken oder als Hirten oder als Versöhner brauchen, sondern als Weisheit und Vernunft und Gerechtigkeit.“ In die Offenbarungsurkunde des Alten und Neuen Testamentes wurde dieses ewige Evangelium hineinerklärt, indem man einen geistlichen, seelischen und fleischlichen Sinn unterschied und den ersteren durch die allegorische Auslegungsweise herauszufinden behauptete.

Die origineſtische Weltanschauung ist daher kurz folgende: Der Mensch besteht aus Geist, Seele und Leib. Der Geist stammt aus der Welt der Geister her, die von Ewigkeit her von Gott erschaffen worden sind. Denn Gott wäre nicht allmächtig, wenn er nicht von Ewigkeit her alles hervorgebracht hätte (auf diese Weise suchte man Emanation und Schöpfung mit einander in Einklang zu bringen). In der Endlichkeit d. h. dem Geschaffensein der Seelen ist schon ihre Körperlichkeit mitgesetzt (d. h. sobald sie aus Gott emaniert sind, sind sie auf dem Wege abwärts, im Abfall von Gott begriffen). Je nach dem Grad der Entfernung von Gott hat die Geisterwelt eine verschiedene Leiblichkeit von Gott erhalten. Nicht bloß der Mensch, sondern die ganze, in Eitelkeit herabgesunkene Geisterwelt ist darum erlösungsbedürftig, der Mensch in besonderem Maße, weil er durch die materielle Leiblichkeit noch mehr verunreinigt worden ist. Dem „Weg nach unten“ entspricht nun der „Weg nach oben“, die Erlösung und Wiederherstellung. Für den Menschen handelt sich's darum, die Triebe und Leidenschaften zu besiegen und so zur Gemeinschaft mit Gott durchzudringen. Bei dem Kampfe unterstützt wohl Gott — denn nichts Gutes ist ohne Gott —, so jedoch, daß die menschliche Freiheit nicht beeinträchtigt wird. Der Mensch muß siegen und kann doch nicht ohne Hilfe siegen. Aber die Hilfe hat nie gefehlt. Von Anfang an hat der Logos sich geoffenbart, endlich ist er selbst auf Erden erschienen. Origenes konstruiert ausführlich, man könnte sagen anatomisch, den geschichtlichen Jesus aus dem von Uranfang seienden Logos, einer reinen Seele und einer menschlichen Leiblichkeit. Alles was über die Thätigkeit dieses Logos gesagt worden ist, nimmt er in sein System auf. Aber auf der höheren Stufe des Gnostikers vollzieht sich die Rückkehr in die Gemeinschaft mit der Gottheit durch Erkenntnis und Liebe, die über den Gekreuzigten selbst hinausstrebend

das ewige Wesen des Logos umfaßt. Ohne noch eigentliche Exerzitien nach bestimmten Regeln zu empfehlen, haben die Alexandriner doch schon den Stufengang, auf dem die Seele zu Gott sich erhebt, geschildert. Der Glaube ist das Erste und er ist unser Werk. Dann folgt die religiöse Betrachtung der sichtbaren Dinge und von ihr schreitet die Seele wie auf den Sprossen einer Leiter zur Betrachtung der vernünftigen Wesen, des Logos, des erkennbaren Wesens Gottes und der ganzen Fülle der Gottheit fort. Sie geht den Weg aufwärts zurück, den sie beim Fall abwärts durchmessen. Von Wert dabei ist besonders die Askese, die Origenes in dem Maß übte, daß er sich selbst entmannte. So wird endlich das theoretische Leben erreicht, die freudige asketische Beschaulichkeit, in welcher der Logos der Freund, Genosse und Bräutigam der Seele ist, die nun, zum reinen Geist geworden, selbst vergottet in Liebe der Gottheit anhängt. Nach dem Tode wird der Weg nach oben durch den Durchgang durch das Reinigungsfeuer vollendet. Origenes meint, daß man auch nach der Auferstehung von den Toten ein Sakrament zur Entsündigung und Reinigung brauche, und daß in dieses Feuer alle, auch ein Paulus und Petrus, kommen müssen. Doch die Guten dringen bald höher durch verschiedene Stufen sittlicher Vervollkommnung hindurch, und schließlich werden auch die Bösen, selbst der Teufel, wiedergebracht (Wiederbringung aller Dinge). Doch kann ein erneuter Abfall neue Weltperioden herbeiführen, gleichwie der jetzigen frühere vorangegangen sind.

Bei alle dem war Origenes ein orthodoxer Christ und hielt die Glaubensregel fest. Die Anschauungen der alexandrinischen Schule übten hauptsächlich im Morgenland einen ungemessenen Einfluß aus, ein Zeugnis dafür, wie wenig Verständnis für das Wesen des Christentums und die christliche Frömmigkeit mehr vorhanden war. Freilich, jetzt konnte man eben Christ werden und doch im Herzen ein Heide bleiben. Denn da die heidnische Frömmigkeit im Christentum legitimiert war, war auch das Heidnische, sofern es nicht mit dem Polytheismus zusammenhing, für annehmbar und mit dem Christentum vereinbar erklärt.

§ 29. Das kirchliche Leben.

Die christliche Gemeinde betrachtete sich ursprünglich als eine Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen, in welcher alle vor Gott einander prinzipiell gleich standen. Als Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihr wurde nicht bloß der wahre, lebendige Glaube an Christum

erfordert, sondern auch ein sittlicher, Gott wohlgefälliger Wandel. Die Begehung äußerlicher, grober Sünden, wie Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Hurerei, Diebstahl, Meineid zog den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich. Je mehr jedoch die Kirche in der Welt sich einbürgerte, desto leichter nahm man es mit der sittlichen Reinheit ihrer Glieder. Zuletzt waren nur noch Abfall, Unzucht, Mord die Sünden, welche von der Kirche ausschlossen.

Eine Reaktion gegen diese einreißende Laxheit bezeichnet der Montanismus, eine durchaus enthusiastische Erscheinung. Ein Mann, namens Montanus, unterstützt von zwei jungfräulichen Prophetinnen, trat in Kleinasien auf und verkündigte, in ihm sei der von Johannes verheißene Paraklet erschienen, in ihm sei Christus, ja der allmächtige Gott, zu den Seinigen gekommen, um sie in alle Wahrheit zu leiten. Die abenteuerlichsten Visionen erhielten diese Prophetinnen. So schaute eine derselben Christum leibhaftig in weiblicher Gestalt vor ihren Augen. Die Tendenz dieser Prophetie war eine Reformation der Christenheit in asketischem Sinn. Alle Christen sollten sich aus ihren örtlichen und bürgerlichen Verhältnissen loslösen und sich in Pepuza und Tymion in Phrygien als eine Herde, eine Gemeinde der Heiligen sammeln, um sich dort, von der Welt abgeschieden, auf das Herniederfahren des oberen Jerusalem vorzubereiten, indem sie in Ehelosigkeit, Fasten und anderen asketischen Übungen leben sollten. Als Niederschlag dieser enthusiastischen Bewegung, die bald ihren Höhepunkt überschritt, blieb die Forderung, daß man sich von der zweiten Ehe enthalten, eine strenge Fastenordnung beobachten, seinen Glauben auch in Sitten und Gebräuchen bezeugen und entschlossen sein müsse, Leiden und Martyrium willig zu übernehmen. Gegen diese Zumutung, die asketische Lebensweise, die in der Kirche selbst schon Eingang gefunden, noch zu verschärfen, lehnte man sich auf. Man ließ das asketische Lebensideal gelten, fand sich aber mit ihm ab, indem man eine doppelte Sittlichkeit unterschied, eine höhere und eine niederere, und sodann die Askese zum Recht und zur Pflicht der schon bestehenden asketischen Kreise in den Gemeinden machte. Während so die Elemente der enthusiastischen Religiosität in der Kirche verstärkt wurden, wurde dagegen der sittliche Maßstab, den man an die Christlichkeit der Gemeinden anlegte, immer weiter herabgesetzt, was seinen Grund im Schwinden der wahren, christlichen Frömmigkeit und im Überhandnehmen der natürlichen, sittlich mehr indifferenten Frömmigkeit hatte. Anstatt auf das Innere wird der Hauptnachdruck auf das Äußere gelegt, anstatt der Religion und Sittlichkeit wird besonders die Rechtgläubigkeit, die Unterwerfung

unter das kirchliche Lehramt und die äußere Zugehörigkeit zur Kirche betont. So sagt Cyprian: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat.“ Zwar reagierte das christliche Gewissen gegen diese Veräußerlichung, es gab verschiedene Kirchenspaltungen, unter welchen das novatianische Schisma am bemerkenswertesten ist, allein die Kirche, dem Zuge der Zeit folgend, siegte schließlich über dieselben. Die Kirche wird nun vorwiegend Heilsanstalt und Heilsmittlerin, sie ist allein selig machend und garantiert hinwiederum den zu ihr Gehörigen die Seligkeit. Irenäus sagt in diesem Sinne: „Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade.“ Wer sich von der Kirche trennt, sagt sich darum von Christus und dem Heil los. In der Kirche stehen daher die Leitenden und die Geleiteten, der Klerus und die Laien, einander gegenüber. Man konnte es sich aus dem Heidentum und Judentum her nicht anders denken, als daß ein solcher Unterschied vorhanden sein müsse. Auf die Bischöfe und Presbyter, die schon als Träger des Lehramts und der Tradition von besonderer Bedeutung waren, wird die Bezeichnung „Priester“ übertragen, sodaß dieselben nunmehr die Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber sind und als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber die göttliche Gnade spenden oder verwalten. Die göttliche Gnade erscheint nun als sakramentale Weihe dinglicher Art, deren Mitteilung an von Gott erkorene, geistliche Personen geknüpft ist. Die Aufrichtung des Priestertums in der Kirche setzt das Eindringen der Opferidee voraus. Priestertum und Darbringung von Opfern bedingen einander. Wo sollte aber in der christlichen Gemeinde die Opferidee einen Platz haben, da doch das ganze Leben der Christen ein „lebendiges heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer, ein vernünftiger Gottesdienst sein sollte“ (Röm. 12, 1), und Christus selbst mit einem Opfer in Ewigkeit vollendet hatte, die geheiliget werden (Hebr. 10, 14)? Ja wie sollte in der christlichen Kirche überhaupt ein besonderes Priestertum Eingang finden können, da Christus die Gläubigen alle zu Königen und Priestern gemacht hat vor Gott und seinem Vater (Off. 1, 6; 5, 10)? Allein die in der Kirche herrschende Frömmigkeit, die von keinem offenen Zugang zu Gott mehr etwas wußte, forderte eben Heilsmittler und Heilsmittel. So heftete sich denn der Opferbegriff hauptsächlich an das heil. Abendmahl. Schon früher waren die Gaben, welche bei demselben dargebracht wurden, als Opfer bezeichnet worden. Sodann war die ganze heilige Handlung, besonders um der dabei verrichteten Gebete willen als ein Dankopfer (Eucharistie)

bezeichnet worden. Es mußte von weittragender Bedeutung werden, daß auf diese Weise an die Handlung ein Reichtum von Vorstellungen geknüpft wurde, die weder mit der Bestimmung des heil. Mahles, ein Gedächtnis- und Gemeinschaftsmahl zu sein, noch mit den Symbolen des Leibes und Blutes Christi etwas gemein hatten. Kein Wunder, daß sich bald der Mann fand, der den Opferbegriff voll und ganz auf das heil. Abendmahl übertrug. Es ist das Cyprian, der, wie wir sehen werden, auch Gebet, Almosen u. s. w. teils als Opfer, teils als Verdienste bezeichnete. Er hat zuerst das Leiden Christi, dann das Blut Christi und die Hostie (Transsubstantiationslehre) als Gegenstand der Darbringung im Abendmahl bezeichnet, davon ausgehend, daß im Abendmahl nichts anderes von uns geschehe, als was der Herr zuerst für uns gethan habe. Mit der Darbringung von Leib und Blut Christi als Opfer wurde dann die Erwähnung von Personen verbunden, für welche das Opfer dargebracht wurde, was zunächst als verstärkte Fürbitte galt. Taufe und Abendmahl wurden überhaupt als heilige Mysterien aufgefaßt und ausgebildet, wie der Mysterienkult auch sonst eine starke Einwirkung auf die Kirche ausübte. So hatte man denn in der Kirche wieder einen Gottesdienst mit Priestern und Opfern wie in den anderen Religionen. Prächtige Gotteshäuser fingen an sich zu erheben, die Reihe der christlichen Feste wurde nach und nach festgelegt und bestimmt, wobei bezeichnend ist, daß von seiten des römischen Bischofs in den Osterstreitigkeiten ein leidenschaftlicher Nachdruck auf äußere Einheit und Übereinstimmung in den äußeren Gebräuchen gelegt wurde.

§ 30. Die christliche Kirche zur Zeit Konstantins.

So stand denn die katholische Kirche am Schlusse des 3. Jahrhunderts n. Chr. als eine Achtung gebietende Macht im römischen Reiche, als ein Staat im Staate da, mit ihren Bischöfen und ihrem Klerus, welchen die Laien zur Unterthänigkeit und zum Gehorsam verpflichtet waren. Die gesetzliche Frömmigkeit, welche die Kirche erfüllte, die das Christentum als ein neues Gesetz auffaßte, hatte dazu geführt, die Kirche zu einem Reiche von dieser Welt zu machen. Für das absolute römische Kaisertum blieb darum keine Wahl, als entweder die Macht der christlichen Kirche zu brechen, oder sie anzuerkennen und sich dienstbar zu machen. War ersteres von der Mitte des 3. Jahrhunderts an in fortwährenden, allgemeinen und planmäßigen Verfolgungen des Christentums vergeblich versucht worden, so schlug der

kluge Politiker Konstantin, als er die Reorganisation des römischen Reiches unternahm, den letzteren Weg ein. Obgleich er selbst dem Christentum kühl gegenüberstand und erst gegen Ende seines Lebens zu demselben übertrat, gewährte er doch allgemeine Religionsfreiheit, die für die christliche Kirche staatliche Anerkennung bedeutete. Für den Beruf, welchen die katholische Kirche im römischen Weltreich nun zu erfüllen berufen war, war sie durch die Entwickelung, welche mit ihr vorgegangen, zur Genüge vorbereitet. Ihre Erhebung zur Staatskirche bedeutete nicht eine Umwandlung der heidnischen Welt. Denn dazu war sie selbst bereits zu sehr verweltlicht. An Stelle der christlichen Frömmigkeit herrschte in ihr selbst im wesentlichen die ergistisch-enthusiastische Frömmigkeit des Heidentums; die heidnische Philosophie war in der christlichen Theologie konserviert, der Gottesdienst dem Opfer- und Mysterienkult angenähert, dem Trieb zum Zeremoniellen und Magischen erschlossen. Auch waren die sittlichen Anforderungen an den einzelnen auf ein Niveau herabgedrückt, das von dem der heidnischen Kreise nicht mehr zu weit abstand. Um Christ zu sein, brauchte man nicht mehr ein Heiliger zu sein; die Hauptsache war der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität, die Anteilnahme an dem Kultus und die Leistung von Büßungen und guten Werken. Diese Kirche war keine Gefahr mehr für die heidnische Welt, weshalb Uhlhorn mit Recht sagt, die katholische Kirche habe der heidnischen Welt nicht mehr als die Haut geritzt (christliche Liebesthätigkeit). Anderseits darf man freilich nicht übersehen, daß das Christentum auch in dieser Gestalt dem Heidentum doch noch unendlich überlegen war. Durch die Erscheinung des logos im Fleisch war der Monotheismus und die Hoffnung des ewigen Lebens doch gesichert und verbürgt und der Zugang zu dem Gott des Christentums stand jedem, auch dem gemeinen Mann offen. Dazu kam, daß in der christlichen Kirche doch noch eine Kraft der Sittlichkeit und eine Macht der Liebe vorhanden war, die in einer Zeit furchtbar steigender Not wachsende Bedeutung gewann.

Kap. VI.

Die Frömmigkeit in der griechisch-katholischen Kirche.

§ 31. Die Kirche als Staatskirche.

Wir wenden uns nun der Kirche des Orients zu, da in dieser zunächst der Katholizismus zu einer besonderen Form sich ausgestaltet. Schon von Anfang an ist ja ein gewisser Unterschied zwischen der morgen- und abendländischen Kirche bemerkbar, sofern die erstere mehr zu enthusiastischer, die letztere mehr zu ergistischer Frömmigkeit geneigt war. Und unsere seitherige Betrachtung hat uns gezeigt, wie dieser Unterschied immer bestimmter sich ausgeprägt hat; es sei nur an Origenes einerseits und an Tertullian anderseits erinnert. Ihren äußeren Mittelpunkt erhielt die morgenländische Kirche dadurch, daß Konstantin zur Hauptstadt seines Reiches anstatt Rom Konstantinopel machte. Der Patriarch von Konstantinopel wurde dadurch anerkanntermaßen das Haupt der morgenländischen Kirche. Die wesentlichste Veränderung, die sich für die Kirche mit dem Übertritte Konstantins zum Christentum ergab, war die, daß sie Staatskirche wurde. Das römische Reich, insbesondere der morgenländische Teil desselben, wurde dadurch eine Art Theokratie. Wie dem römischen Kaiser früher als Pontifex Maximus die oberste Leitung aller religiösen Angelegenheiten zugestanden hatte, so bahnte sich, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, ein ähnliches Verhältnis in seiner Stellung zur Kirche an. Zwar die Rechte der Bischöfe blieben ungeschmälert, ja die bischöfliche Verfassung dehnte sich im Anschluß an die politische Verfassung über das ganze Reich aus; aber die oberste Leitung der Kirche, ihrer äußeren und inneren Angelegenheiten, nahmen die Kaiser in die Hand. Auf die Wahl der Bischöfe übten sie einen entscheidenden Einfluß aus, später setzten sie dieselben nach Belieben ein und ab. In innerkirchlichen Dingen waren sie allerdings nicht befugt, von sich aus zu entscheiden, sondern an die Beschlüsse allgemeiner Synoden gebunden, die freilich selbst wieder kaiserlicher Bestätigung bedurften. Aber mit der Zeit verwischte sich auch diese Grenzlinie, sodaß die Kaiser sogar in Glaubenssachen von sich aus Entscheidungen erließen. Das Christentum wurde so Staatssache, wie alles andere. Es war daher nur konsequent, daß das Heidentum zuletzt mit Gewalt unter-

drückt und Häresie, d. h. Abweichung von den kirchlich-staatlich festgestellten Glaubenssätzen, staatlich bestraft und ausgerottet wurde. Daß diese Umwandlung oder vielmehr dieser Übergang gleichsam als etwas Selbstverständliches sich vollzog, legt Zeugnis dafür ab, daß die in der Kirche herrschende Frömmigkeit eine der heidnischen gleichartige war. Und in der That war die Kirche auf Vernunft oder Philosophie begründet und war ihre Frömmigkeit die natürliche, enthusiastisch-ergistische, so lag kein Grund vor, weshalb diese Religion nicht, wie vordem die heidnische, Staatssache sein sollte. Aber auch im Wesen der Kirche, wie sie sich seither als Gesetzeskirche entwickelt hatte, lag es, daß sie Staatskirche wurde. Es ist daher unrichtig, wenn man meint, das Verderben der Kirche schreibe sich erst von ihrer Erhebung zur Staatskirche her. Denn es handelt sich hier um einen Prozeß, der bei der Entwickelung, welche die Kirche genommen, notwendig zu diesem Ziele führen mußte. Es ist darum auch nutzlos, darüber zu streiten, ob der Vorteil oder der Nachteil, den die Kirche von dieser Verbindung gehabt, größer gewesen sei.

§ 32. Die Feststellung des Dogmas.

Bezeichnend für diese Zeit sind die durch fast fünf Jahrhunderte sich hinziehenden theologischen Lehrstreitigkeiten, in welchen es sich hauptsächlich um die Feststellung des trinitarischen und christologischen Dogmas handelte.

Von Anfang an stand der christlichen Gemeinde die Gottessohnschaft Christi fest. Sie war auch in der Glaubensregel zum Ausdruck gekommen in den Worten: „Ich glaube an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, unsern Herrn.“ In dem Bekenntnis der Gottessohnschaft Christi drückte sich das Bewußtsein der spezifischen Dignität der christlichen Religion aus. Die christliche Gemeinde war sich bewußt, durch den Sohn Gottes der wahren Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes teilhaftig zu sein. Das Festhalten an dem Glauben an die Gottheit Christi war darum für die christliche Kirche schlechthin notwendig, wenn sie als die Kirche Gottes gegenüber dem Heidentum sich behaupten und an dem geschichtlichen Christus, an seinem Selbstzeugnis und dem Zeugnis der Apostel über ihn festhalten wollte. Mit dem Eindringen der ergistisch-enthusiastischen Frömmigkeit war jedoch der Glaube an die Gottheit des Sohnes in Frage gestellt worden. Die Monarchianer, die das Christentum als bloßen Moralismus auffaßten, hatten Christum für einen „bloßen Menschen“, die

mehr enthusiastisch gerichteten Sabellianer dagegen für eine enthusiastische, von dem Vater begeisterte Persönlichkeit erklärt. Durch diese Auffassung wäre jedoch der christliche Glaube aufs schwerste bedroht gewesen, denn ein bloßer Mensch, oder auch ein begeisterter Mensch hätte keine Bürgschaft dafür gewähren können, daß er der vollkommene Offenbarer der Wahrheit gewesen wäre. Auch die mystische Frömmigkeit hatte ein Interesse daran, festzustellen, daß in Christo eine vollkommene Einigung der Gottheit und Menschheit stattgefunden habe, weil nur dadurch die Vergottung der Menschheit und die Erlösung aus dem Todeszustande gewährleistet sein konnte. Es war darum auch, wie wir gesehen haben, von Justin an die Logosspekulation, die aus der griechischen Philosophie entlehnt war, in die christliche Theologie eingeführt und ihr durch Origenes wesentlich zum Siege verholfen worden. Allein, wäre dieser origenistischen Theologie der Sieg geblieben, so hätte das nichts anderes, als die völlige Auflösung des Christentums in Philosophie und heidnische Frömmigkeit bedeutet. Denn in der Lehre des Origenes war die volle Gottheit Christi, seine Wesensgleichheit mit dem Vater, nicht gewahrt. Christus konnte in diesem System keine heilsnotwendige, mittlerische Stellung einnehmen. Der Logos war die erste Emanation aus Gott und konnte als solcher teils zu der Welt, teils zu Gott gerechnet werden. Der geschichtliche Christus wäre demnach eine Art Untergott, ein Gott zweiten Ranges, aber nicht in Wahrheit der eingeborene Sohn Gottes gewesen. Diese origenistische Lehre wurde nun von dem Presbyter Arius noch schärfer dahin zugespitzt, daß er den vorzeitigen Logos für ein Geschöpf erklärte, das aus Nichts durch den Willen des Vaters einmal erschaffen worden und Gott nicht wesensgleich sei. Auf diesem Standpunkte wäre Christus auch wieder nicht viel mehr als ein bloßer Mensch, vielleicht von besonders vorzüglichen Eigenschaften, etwa ein zweiter Moses, ein hervorragender Gesetzgeber gewesen. Und für die durchaus ergistische Frömmigkeit eines Arius und teilweise auch für die enthusiastische des Morgenlandes hätte das am Ende genügt. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß Arius bei seinen Aufstellungen zum Teil von dem Blick auf den geschichtlichen Christus geleitet wurde. Es ist begreiflich, daß gegen eine solche Spekulation auch in dieser Zeit noch das christliche Bewußtsein energisch reagierte, denn es handelte sich darum, ein wesentliches Interesse des christlichen Glaubens festzuhalten oder vielmehr im Rahmen der Logosspekulation zur Geltung zu bringen. Denn es ist ja wohl zu beachten, daß man bei diesem ganzen Streite weniger den geschichtlichen Christus, als den

vorzeitlichen Logos vor Augen hatte. So wurde denn auf der Synode zu Nicäa (Juni 325) der Arianismus verurteilt und die Glaubensregel erweitert, daß sie lautete: „Wir glauben an Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, als der eingeborene aus dem Vater geboren, d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen Gott, geboren nicht erschaffen, wesensgleich dem Vater, durch welchen alles geworden ist im Himmel und auf Erden, der um unsert- und unsres Heiles willen herabgekommen und Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage u. s. w." Es war also hier hauptsächlich die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater behauptet und festgestellt worden. Und insofern es hier, wie gesagt, um ein Lebensinteresse der christlichen Kirche, um die Abwehr des Heidentums und um die Behauptung ihres Fundamentes sich handelte, müssen wir sagen, daß diese Entscheidung für die christliche Frömmigkeit von großer Bedeutung war. Das Nicänum bedeutete zwar nicht eine Reformation der christlichen Frömmigkeit, aber doch schloß es in sich, daß sie immer an Christus gebunden bleiben müsse. Das geschichtliche Christentum und der geschichtliche Christus trat allerdings bei dieser Spekulation mehr und mehr zurück, doch müssen wir sagen, daß bei Athanasius, dem hauptsächlichsten Vertreter der Rechtgläubigkeit, neben ergistisch-mystischer Frömmigkeit auch wirkliche Interessen des christlichen Glaubens in Betracht kamen. Erst nach lang andauernden, heftigen Kämpfen, die der Frömmigkeit jener Zeit nicht zum Ruhme gereichen, setzte sich diese Glaubensentscheidung durch, nachdem durch die Kappadokier (Basilius und die beiden Gregore) eine Theologie gefunden worden war, die dieses Dogma dem Zeitbewußtsein gegenüber zu rechtfertigen im stande war. Der heftige Widerstand, den das Nicänum in der griechischen Kirche fand, ist wohl nicht bloß aus dem Festhalten am Monotheismus zu erklären, sondern besonders aus der herrschenden Frömmigkeit. Nachdem auch noch (381) auf dem Konzil zu Konstantinopel die volle Gottheit des heil. Geistes festgestellt war, war das trinitarische Dogma im wesentlichen ausgebildet.

Doch nun begannen die christologischen Streitigkeiten. Es handelte sich darum, festzustellen, wie denn der historische Christus zu denken sei unter der Voraussetzung der Trinitätslehre, aus was er zusammengesetzt gewesen sei. Hier standen sich hauptsächlich die alexandrinische und antiochenische Schule gegenüber, jene von Origenes her eine Vertreterin des Enthusiasmus, diese mehr ergistisch gerichtet und ver-

ständig (sie verwarf z. B. die allegorische Schriftauslegung). Die Alexandriner waren Monophysiten, die Antiochener Diophysiten, d. h. jene wollten in dem geschichtlichen Christus einen vollen und ganzen Gott haben, diese wollten die Menschheit Christi festhalten und unterschieden darum zwei Naturen in Christus, eine göttliche und eine menschliche. Die erstere Anschauung war im Grunde die der griechischen Frömmigkeit entsprechende, denn der Enthusiasmus will das Göttliche handgreiflich und sinnlich haben, die letztere dagegen hatte mehr die Vernunft und die Geschichte auf ihrer Seite. Die Streitfrage wurde auf dem Konzil zu Chalcedon (451) entschieden und festgesetzt, „daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch nach der Gottheit von Ewigkeit her gezeugt und dem Vater in allem gleich, nach der Menschheit von Maria, der Jungfrau und Gottgebärerin, in der Zeit geboren und uns Menschen in allem gleich, nur ohne Sünde sei und daß nach seiner Menschwerdung die Einheit der Person in zwei Naturen bestehe, welche unvermischt und unverändert, aber auch ungeteilt und ungetrennt vereinigt seien". Diese Formel, welche den Monophysitismus ablehnte (sie war von Rom aus den Orientalen aufgedrungen), stürzte den Orient wieder in greuliche Verwirrung, die endlich nach jahrhundertelangem Streit nur dadurch zur Ruhe kam, daß die Formel mehr in monophysitischem Sinn gedeutet wurde. So hatte man denn Glaubensformeln oder Dogmen, in welchen man den Inhalt des christlichen Glaubens, wie man meinte, zusammengefaßt hatte. Anstatt des lebendigen Christus hatte man eine Formel, in welcher das Wunder des Glaubens analysiert und das Unbegreifliche begreiflich gemacht sein sollte. Den geschichtlichen Christus glaubte man nicht mehr zu bedürfen, wenn man nur den dogmatischen habe. So wurde das geschichtliche Christentum immer mehr zurückgedrängt und der geschichtliche Christus des Glaubens verhüllt. Die Hauptsache wurde jetzt die Orthodoxie, die Rechtgläubigkeit. Wenn man nur die Formeln annahm, so war es gethan. Alle Kirchenväter der Vergangenheit, welche mit den orthodoxen Formeln nicht durchaus übereinstimmten, so insbesondere Origenes, wurden verdammt, das theologische Denken, die Forschung wurden gefährlich und hörten auf. An Stelle derselben trat die äußerliche Bearbeitung der Dogmen mit Hilfe der aristotelischen Philosophie, d. h. Traditionalismus und Scholastik. Die Kehrseite dieser Orthodoxie war die zunehmende Spaltung und Zerklüftung der Kirche, da die Richtungen, die man verworfen hatte, sich teilweise zu selbständigen Kirchen ausgestalteten. Autoritativ und normativ ist darum für diese Frömmigkeit nicht mehr das geschichtliche,

biblische Christentum, sondern das Alter, das Herkommen, die Tradition und die Majorität. Die früheren Kirchenlehrer, soweit man sie nicht als Häretiker verdammt hatte, galten als Kirchenväter, als unfehlbare Autoritäten. Besonderes Ansehen genossen die Synoden oder ökumenischen Konzilien. Ihre Entscheidungen galten als vom heil. Geist eingegeben, was freilich, wenn man in Betracht zieht, wie dieselben meist zu stande gekommen sind, und wie es auf den Synoden zuging, mehr als zweifelhaft erscheinen muß. Daneben berief man sich, wie schon die Gnostiker, auf eine ungeschriebene Tradition, die von den Aposteln herrühren sollte. Mit dieser Loslösung von dem geschichtlichen Christentum verband sich dann überhaupt die Loslösung von der Geschichte und die Herrschaft der Phantasie und Dichtung. Alle Einrichtungen, die im Lauf der Zeit entstanden waren, wurden oft mit Hilfe von Fälschungen auf die Apostel zurückdatiert. Auch fing man, echt enthusiastisch, an, auf eigene Offenbarungen sich zu berufen, wie z. B. Gregorius Thaumaturgos das in seiner Kirche gebräuchliche Glaubensbekenntnis aus einer Offenbarung des heil. Johannes und der Jungfrau Maria ableitete. So überwucherte nach und nach Legende und Fabel die Geschichte.

Es wäre zu weitläufig, wenn wir die Frömmigkeit der einzelnen, bedeutenden Männer dieser Zeit genauer uns vergegenwärtigen wollten. Es sei jedoch in Kürze hingewiesen auf einen Methodius, der die christliche Frömmigkeit darein setzt, daß die Vereinigung des Logos mit der Menschheit sich in jedem einzelnen Gläubigen wiederholen, daß in jedem Christus wiedergeboren werden müsse, — auf einen Synesius, der 409 zum Bischof gewählt wird, obgleich er, wie er offen bekannte, Neuplatoniker war, und auch als Bischof es bleiben wollte; nur für die Menge wolle er, wie er sagte, die mythische Hülle umlegen, da ja die reine Wahrheit doch nichts für die Menge sei. Besonders bezeichnend ist, daß die Schriften des sog. Dionysius Areopagita, die im 5. Jahrhundert etwa in Alexandrien auftauchten, für Schriften eines apostolischen Mannes und für autoritativ gehalten werden konnten, denn hier ist offen die enthusiastische Frömmigkeit an Stelle der christlichen gesetzt. Es handelt sich für die Seele darum, sich zu der Gottheit aufzuschwingen und mit ihr vereinigt zu werden. Dies geschieht durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vermittelst der Weihen, die empfunden sein wollen dadurch, daß die Seele sich ihnen passiv hingibt. Der Weg zu Gottheit geht durch die irdische und himmlische Hierarchie hindurch. Am Schlusse steht die passive Intuition, in der der Mensch an nichts Äußerlichem mehr teil hat, überhaupt

nichts Positives mehr empfindet, sondern einfach, etwa nach Art des buddhistischen Nirvana, in das Unergründliche aufgeht.

§ 33. Das Mönchstum.

War einmal die enthusiastische Frömmigkeit in der Kirche aufgekommen und zur Herrschaft gelangt, so mußte dieselbe, um zu ihrer adäquaten Ausgestaltung zu gelangen, zum Mönchstum führen, so gut wie beim Buddhismus in Indien. Insofern ist es richtig, wenn auch heutzutage noch von katholischer Seite behauptet wird, die Kirche brauche zu ihrer vollen Ausgestaltung die Mönchsorden.

Asketische Bestrebungen hatten sich schon zuzeiten der Apostel in den christlichen Gemeinden bemerklich gemacht (Röm. 14), und wir haben oben gesehen, wie die Apostel dieselben beurteilt haben. Kreise von Asketen hat es auch später in den christlichen Gemeinden gegeben, die Ehelosigkeit oder jungfräuliches Leben, Armut und Enthaltung von Fleisch und Wein, als das rechte Christentum, als christliche Vollkommenheit ansahen und auch je und je die Askese allen als Gesetz aufzulegen suchten. Dieses Lebensideal wurde — ein Beweis wie gut man sich auf das Wesen des Christentums verstand — von Jesu selbst hergeleitet. Wenn man nun auch in den Gemeinden zugab, daß das asketische Leben zur christlichen Vollkommenheit gehöre, so lehnte man doch den Anspruch auf allgemeine Verpflichtung zu demselben ab und leitete die strenge Enthaltung von einer besonderen Gnadengabe her, verbot jede Ruhmredigkeit und gab die Losung aus: „Heilige dich, soweit du kannst.“ Man kam so zu der Unterscheidung zwischen einer höheren und niedereren Sittlichkeit. Neue Nahrung erhielt diese Richtung durch die Gnosis und den Montanismus, aber auch durch den Origenismus. So sammelte ein Schüler des Origenes, Hierakas zu Leontopolis in Ägypten, einen zahlreichen Asketenverein von Männern und Frauen um sich und erklärte den ehelosen Stand als den allein sicheren Weg zur Seligkeit. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts war die Bewegung im Wachstum begriffen. Immer größere Scharen zogen sich in die Einsamkeit zurück, um ihr Leben in Askese und Kontemplation zu verbringen. Den Anfang nahm, soviel wir sehen, das Mönchstum hauptsächlich in Ägypten. Man kann darauf hinweisen, daß schon in den heidnischen Serapisheiligtümern dort Mönche und Nonnen in Zellen lebten, die nur durch ein Luftloch mit der Welt in Verbindung standen. Aber wichtiger ist wohl, daß, wie das Aufkommen des Philonismus und Origenismus gerade in Alexan-

drien zeigen, die ägyptische Religiosität eine besonders enthusiastisch gerichtete war.

Unter den Anachoreten gab es besondere Heilige. Die einen hungerten sich bis zum Tode aus, andere schweiften umher, den Tieren der Wüste gleich, oder sie warfen sich in die Sümpfe des Nil und ließen sich von den Insekten peinigen. Wieder andere brachten halbnackt lange Jahre auf einer Säule schweigend zu. So sollte das Fleisch gedämpft und gekreuzigt werden, so wollte man den Frieden der Seele in der Kontemplation Gottes erzwingen. Aber diesen Frieden fanden jene Anachoreten nur selten auf kurze Zeit. Dafür tauchten in ihren Herzen fürchterliche Phantasien auf, die sich oft zu konkreter Wirklichkeit ausgestalteten. Wie sehr diese Erscheinung dem Zug der Zeit entsprach, das zeigt sich an den Mönchsromanen, die üppig emporschossen.

An Stelle des Einzellebens wurde durch Pachomius das Zusammenleben in Klöstern gesetzt; die Mönche wurden an Gehorsam und Disziplin gewöhnt und ihre asketischen Übungen mit Vermeidung des Extremen in feste Ordnung gebracht. Sie gelobten beim Eintritt Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten, jungfräuliches Leben und verzichteten auf Besitz; sie gaben somit eigentlich ihre ganze Individualität, ihren Beruf, ihre Ehre auf, um, wie man sagte, ein philosophisches Leben zu führen. So entstanden eigentümliche, soziale Gebilde; denn innerhalb dieser Gemeinschaften herrschte reiner Sozialismus, der an Platos Idealstaat erinnert. Dieser Sozialismus war hier möglich, weil im Mönchstum die Persönlichkeit untergeht, was die Vorbedingung jedes Sozialismus ist. Im einzelnen die Geschichte des orientalischen Mönchtums zu verfolgen, ist hier nicht nötig. Wenn auch hie und da kleine Veränderungen vorgekommen sind (Basilius z. B. hat für Einführung der Wissenschaft in den Klöstern gewirkt), so ist es doch im Grunde immer das gleiche geblieben. Zu zweckvoller Arbeit im Dienst der Kirche und der Menschheit hat es sich nie entschlossen. In stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz lebten diese Mönche dahin. Nur hie und da rafften sie sich in wildem Fanatismus auf, wenn sie die Frömmigkeit, die sie pflegten, bedroht sahen. Aber jedesmal wenn die Weltflüchtigen in den Streit der Parteien eingriffen, entstand Empörung und Totschlag. Darum ließ man sie beiseite. Sie wurden, nachdem sie gesiegt, der Welt und Weltkirche gegenüber eine konservative Macht, die in ihrer Passivität Kultus und nationale Sitte schützte. Seinem innersten Wesen nach hätte sich zwar das Mönchtum von der Kirche losmachen können, da es sich selbst erlösend, der Kirche

und ihrer Gnadenmittel nicht bedurfte. Allein diese Trennung ist doch nicht eingetreten. Denn die Kirche stieß die Mönche, in denen sie ihr eigentliches Frömmigkeitsideal verwirklicht sah, nicht von sich, verehrte sie vielmehr und übertrug ihnen die kirchlichen Ehrenstellen und die Mönche ihrerseits ließen sich solche Verehrung gerne gefallen. So sind sie die Athleten, die Heroen der enthusiastischen Frömmigkeit des Orients; ihr Vorhandensein wirkt auf die Laienwelt beruhigend, denn sie fühlt sich, weil das Frömmigkeitsideal bei den Mönchen erfüllt ist, durch sie entlastet und um so weniger verpflichtet, dasselbe zu erfüllen.

Auch die besonderen Erscheinungen, die es im Mönchtum von je her gegeben, sind von Interesse. Die Euchiten z. B. gaben vor, in beständigem Gebete zu verharren und göttlicher Offenbarungen gewürdigt zu werden; sie führten mystische Tänze auf und zogen bettelnd umher, weil die Arbeit den Heiligen nicht zieme. Andere verachteten die Ehe so sehr, daß sie mit Verehelichten nicht einmal in Berührung kommen wollten. Die Hesychasten des 14. Jahrhunderts endlich versetzten sich durch künstliche Mittel in den Zustand des ekstatischen Gottschauens. In einem Winkel der einsamen, verschlossenen Zelle niederkauernd, das Kinn fest auf die Brust gedrückt, die Augen starr auf den Nabel gerichtet und den Atem möglichst anhaltend, verfielen sie zuerst in Trübsinn; verharrten sie aber länger in dieser Stellung, so stellte sich eine unaussprechliche Wonne ein und zuletzt (ähnlich wie im Buddhismus) sahen sie sich von einem hellstrahlenden Lichtglanz umgeben, angeblich von dem unerschaffenen, göttlichen Lichte, das auf dem Berge Tabor Christum umleuchtet habe.

§ 34. Die Frömmigkeit zweiter Ordnung.[1])

Auch in die Laienfrömmigkeit dringen in dieser Zeit immer mehr Elemente des Heidentums ein. Die Dogmen waren ja für die Massen zu hoch; sie konnten dieselben nur anbeten und als Mysterien verehren. Dafür hielt man sich jedoch schadlos, indem man immer mehr Elemente des Heidentums in die Kirche aufnahm. So gut der Neuplatonismus den Polytheismus legitimiert hatte, so gut vertrug sich die neuplatonisch-christliche Frömmigkeit mit dem christlich etikettierten und umgetauften Heidentum. Wie hätten auch die Massen, die in die Kirche eintraten,

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte II, 413—421; 441—452.

auf einmal mit ihrem Heidentum brechen können? Ja was hätte sie veranlassen sollen, das zu thun? Hatte doch der große Kirchenlehrer Origenes es verstanden, für das gemeine Volk alles als Hülle gelten zu lassen und war er so gleichsam der Patron des Aberglaubens in der Kirche geworden.

Zum Ersatz für den verloren gegangenen Polytheismus kam der Engelkultus in schwunghafte Aufnahme (trotz Off. Joh. 22, 9). Die Volks- und Mönchsphantasie beschäftigte sich unablässig mit Engeln und Teufeln. Da man Gott, wie im Neuplatonismus, in unnahbare Ferne gerückt, so schien es, als bedürfe es zwischen Gott und der Welt vermittelnder Geister. Es wäre als ziellloses Streben und Vermessenheit erschienen, wenn man, anstatt den Instanzenweg zu beschreiten, unmittelbar zu Gott hätte vordringen wollen. Besonders wurde der Glaube an die Schutzengel ausgebildet; es gab sogar Sekten, die den Engeln göttliche Verehrung zukommen ließen, was freilich von der Kirche verworfen wurde.

Daran schließt sich die Heiligenverehrung. Es fehlte nicht an Anknüpfungspunkten für dieselbe. Die Märtyrer hatten von frühester Zeit an eine ausgezeichnete Stellung im Bewußtsein der Gemeinde eingenommen. Man dachte, daß sie bei Gott für die Lebenden Fürbitte einlegen können. Die Geburts- oder Todestage derselben wurden mit Gebet und Opfer an ihren Grabstätten, über welchen man Kirchen erbaute, gefeiert. Zu diesen Heiligen rechnete man die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, heil. Bischöfe, Mönche, Nonnen u. s. w. Eine besonders hervorragende Stelle nahm bald Maria ein. Die Marienlegenden und apokryphen Erzählungen über sie haben schon früher begonnen. Ihre Stellung in der Glaubensregel neben dem heil. Geist sicherte ihr hohe Bedeutung. Schon Athanasius nannte sie „Mutter Gottes"; leidenschaftlich wurde ihre Jungfräulichkeit vor, während und nach der Geburt behauptet und der Geburtsakt wunderbar ausgeschmückt. Ambrosius und Hieronymus steigerten ihre Verehrung. Es wurde ihre thätige Teilnahme am Erlösungswerk gelehrt und aus all den Legenden und Fabeln eine Lehre über die heil. Jungfrau gebildet. Durch den nestorianischen Streit trat Maria neben Christus als Gottesgebärerin. Vergebens rief Nestorius dem Cyrill zu: „Mache die Jungfrau nicht zur Göttin." Sie wurde über alles Kreatürliche erhoben, zur Rechten Gottes gestellt, sie wurde die halbgöttliche Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, die nicht gestorben, sondern wunderbar gen Himmel gefahren ist. Doch ist sie im Orient mehr die große Patronin und Fürbitterin der Menschen,

während sie im Occident mehr die unbefleckte Jungfrau und die Himmelskönigin ist, die Himmel und Erde regiert. Die Theorie unterschied zwar zwischen dem, was dem höchsten Gott allein gebühre (Anbetung, Opfer u. s. w.) und dem, was den Heiligen gebühre (Verehrung), aber die Massen kehrten sich daran nicht. Man übertrug ungescheut die alten heidnisch-polytheistischen Vorstellungen auf die neuen Heiligen. Hieronymus erkannte denselben eine gewisse Allgegenwart zu, das Volk jedoch dachte sie sich in besonders naher Beziehung zu ihren Heiligtümern, Grabstätten, Reliquien und Bildern. Die Tempel und Heiligtümer der alten Zeit wurden dem neuen Gott und den Heiligen geweiht, wobei man die früheren Gebräuche, soweit nötig, den Bedingungen der Kirche anpaßte.[1]) Wie geschickt war es, daß man in der Jungfrau Maria eine weibliche Gottheit besaß! Sie wurde die Erbin von vielen Göttermüttern und jungfräulichen Gottheiten.

Dazu kam der Bilder- und Reliquiendienst. Der letztere knüpfte an die hohe Verehrung an, welche die Kirche ihren Blutzeugen zollte. Auf den Gräbern der Märtyrer wurden gottesdienstliche Versammlungen gehalten, ihre Gebeine wurden in die Kirchen übertragen, das heidnische Fetisch- und Amulettenwesen lebte in dem Toten- und Reliquienkult wieder auf. Hierzu gesellte sich die Verehrung der Bilder und Statuen. Hatten sich einst die Heiden gegen den Vorwurf der Christen, daß sie Holz, Stein und Thon anbeten, mit der Behauptung verwahrt, die Anbetung gelte nicht dem Bilde, sondern der heil. Person hinter demselben, so behauptete nun die Kirche genau dasselbe zur Verteidigung ihrer Bilderanbetung. Im 5. Jahrhundert tauchten wunderbare, nicht mit Händen gemachte Bilder Christi, der Gottesgebärerin und der Apostel auf und die eigentliche Bilderverehrung mit Lichteranzünden, Küssen, Räuchern, Verbeugen, Niederwerfen kam in Schwung. Bald waren alle Kirchen und Kirchenbücher, alle Paläste und Hütten damit erfüllt. Wunder über Wunder geschahen an denselben. So wurde in der Kirche etwas wie der heidnische Fetischismus etabliert. Derselbe Nimbus, der einst das Haupt der Götter oder vergötterter Menschen geschmückt, umgab jetzt auf den Bildern den Gottmenschen und seine Heiligen.

Dazu kamen eine Menge christlicher Feste und Feiertage auf, von denen die ersten Jahrhunderte nichts gewußt hatten. Die alten Bitt-

---

[1]) Vgl. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd-Italiens. 4 Teile (1889—1891).
K. Müller, Kirchengeschichte, I. Band (1892).

gänge, die zur Segnung der Feldflur und, wenn ein Zeichen göttlichen Zorns eingetreten war, zur Entsühnung der Stadt abgehalten worden waren, wurden in die Kirche übernommen, die Waschungen und Reinigungen, denen man sich an den Becken der Tempelvorhallen unterzogen hatte, wurden in die Reinigung durchs Weihwasser umgewandelt. Der Weihrauch, den man einst auf die Altäre der Götter gestreut hatte, brannte jetzt im Rauchfaß in der Kirche. Die Gelübde, durch welche man sich früher die Erfüllung dieses oder jenes Wunsches von seiten der Götter gesichert, legt man jetzt Gott und den Heiligen ab und die Dankesgaben und Symbole der erfahrenen Heilung werden anstatt in den Tempeln in den Kirchen aufgehängt. Die Amulette und Zaubermittel, mit welchen man sich bisher gegen die bösen Geister geschützt oder sie sich dienstbar gemacht hatte, werden lediglich mit christlichen Namen versehen und thun dann den alten Dienst der Beschwörung und Zauberei. Opferschau und Orakelbefragung sind um ihren Namen und Ritus gebracht, aber man findet Ersatz dafür z. B. in dem Däumeln in der Schrift. Selbst große Kirchenlehrer huldigten der Unsitte. Gottesgerichte tauchten auf. Auf dem 6. Konzil erbot sich ein Monothelet, die Wahrheit seines Bekenntnisses zu erweisen, indem er dasselbe schriftlich aufgesetzt einem Toten auf die Brust lege, der Tote werde dann auferstehen. Die Konzilsväter nahmen die Probe an. In Krankheitsfällen befragt man diesen oder jenen Heiligen, man schläft in seiner Kapelle, um Offenbarungen zu empfangen. Die Wallfahrten kommen auf, besonders nach Palästina an die heil. Orte und an die Gräber der Apostel und Märtyrer.

Kurz überall erstehen die Trümmer der alten Welt zu neuem Leben in der Kirche. Ein Bruch ist kaum wahrzunehmen. „Die Kirche hat der alten Welt kaum die Haut geritzt." Die Religiosität des Volkes besteht, wie im Heidentum, in der korrekten Verrichtung der religiösen und äußerlichen Pflichten, im äußerlichen Mechanismus und opus operatum, in der Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt und im gedankenlosen Nachsagen dessen, was man ihm vorsagt. An die Stelle der einheitlichen, religiös-sittlichen Persönlichkeit tritt die Zersplitterung in äußere Leistungen, die nur durch den Gehorsam gegen die Kirche zusammengehalten werden.

§ 35. Die Ausgestaltung des Kultus.

Das gleiche Bestreben, das Sinnliche zu vergöttlichen und das Göttliche zu versinnlichen zeigt sich in der Ausgestaltung des Kultus.

Zur Legitimierung des Kultuswesens wurde besonders das Alte Testament möglichst ausgebeutet, das Priestertum wurde vollends ausgebildet, der Gegensatz zwischen Klerus und Laien immer durchgreifender. In den höheren Kirchenbeamten bildete sich eine der weltlichen Aristokratie gegenüberstehende geistliche Aristokratie. Mit dem Aufkommen des Mönchtums wurden mönchisch-asketische Anforderungen auch an die Priester gestellt. Anfangs galt nur die zweite Ehe bei den Klerikern als unstatthaft, mehr und mehr bildete sich aber die Anschauung heraus, daß die Kleriker im Cölibat leben müssen, weil dieser eine höhere Stufe der Heiligkeit zu bedeuten schien. Auch die Tonsur kam auf, die im Grunde nichts anderes als ein Haaropfer bedeutet. Besonders ausgebildet wurde in dieser Periode der Gottesdienst und die Liturgie. Die wichtigste Stellung nahmen im Gottesdienst die heiligen Mysterien ein. Bei dem heil. Abendmahl war besonders wichtig, daß das Inkarnationsdogma zu ihm in Beziehung gesetzt wurde. Dadurch erhielten die bisher unbestimmten Vorstellungen von der Art und Beschaffenheit des Leibes Christi im heil. Abendmahl einen festen Halt. Das Transsubstantiationsdogma, d. h. die Lehre, daß die sinnlichen Elemente im heil. Abendmahl durch die priesterliche Konsekration in den realen Leib und in das Blut Christi verwandelt oder in dieselben aufgenommen werden, drang siegreich durch. Hier schien sich also die Inkarnation in geheimnisvoller Weise fortzusetzen, wie hinwiederum dieses Mysterium der wunderbarste und lebendigste Thatbeweis für die Inkarnation zu sein schien. Der Priester ist dabei allerdings nur der Diener, aber vollziehender Diener bei einer solchen Handlung zu sein, ja am Ende Leib und Blut Christi selbst machen zu können, erschien als ein unbeschreiblich hoher Dienst, der selbst über die Engel erhob. Da nun in diesem hochheiligen Mysterium sich die Vergottung der sichtbaren Elemente vollzog, so mußte der Genuß derselben auch der Vergottung der Gläubigen zu gute kommen. Das Abendmahl ist die Speise der Unsterblichkeit. Auch die Opfervorstellung, daß Leib und Blut Christi stets aufs neue Gott geopfert werden, um ihn günstig zu stimmen, drang siegreich durch. Je unsicherer man selbst über die Stimmung Gottes war, je weltsüchtiger und gottentfremdeter man sich fühlte, desto mehr faßte man das heil. Abendmahl als eine wirkliche Erneuerung des Opfers Christi auf. So hatte man wie im Heidentum wieder ein blutiges Opfer, nur nicht mit sichtbarem Blute, das wirklich vergossen wurde, und was es als einmaliges nicht sicher zu leisten schien, das sollte es als oft wiederholtes leisten. Und doch,

was hatte man bei all diesen Worten von der großen, heil. Handlung? Man redete von der Sündenvergebung, hielt aber an der alten Anschauung, daß es nur eine einmalige Sündenvergebung in der Taufe für die vergangenen Sünden gebe, fest und betrachtete das Christentum als ein neues Gesetz, das der Christ vermöge seiner Freiheit erfüllen müsse, um selig sterben zu können. Auch die Vergottung, die man der heil. Speise als Wirkung zuschrieb, wurde darum unsicher; das Ganze wurde mehr ein Spiel der Phantasie. Darum war man unablässig bemüht, neue Mysterien der Taufe und dem Abendmahl zur Seite zu stellen, durch welche die göttlichen Kräfte dem Menschen zugemittelt werden sollten. So zählt Dionysius Areopagita sechs Mysterien, neben Taufe und Abendmahl die Salbung mit dem heil. Salböl, die Priesterweihe, Mönchs- und Totenweihe (Leichensalbung). Augustin kennt ein Sakrament des Salzes und eine ganze Menge von Mysterien. Auch das Kreuzeszeichen, der Exorzismus (Teufelaustreibung) und die Ehe wurden dazu gerechnet. Kurz, die Kirche wurde mit ihren Mysterien, ihrer reichen Liturgie, ihrer die Sinne berückenden Macht eine heil. Anstalt, durch welche den Gläubigen die Kräfte der höheren Welt zugemittelt werden sollten. In dem erhebenden Eindruck, den Phantasie und Gefühl erhielten, sollte für die Teilnehmer am Gottesdienst der Heilsgenuß liegen. Man sollte sich dadurch wie in eine höhere Welt emporgerückt fühlen, in diesem Gefühl die Herrlichkeit des Übersinnlichen schmecken und die Überzeugung davontragen, daß hier in geheimnisvoller Weise Geist und Leib auf den zukünftigen Empfang des ewigen Lebens vorbereitet würden. Die Frömmigkeit kann hier nur darin bestehen, daß der Gläubige mit Darangabe alles eigenen Denkens völlig der Kirche als Heilsmittlerin sich unterwirft, sich von ihr willig führen und leiten, durch ihre Mysterien und Weihen sich heiligen und füllen läßt und thut, was die Kirche als Gottes Willen gebietet. Die Kirche ist somit selbst ein Mittel zur Erreichung des Ziels der enthusiastischen Frömmigkeit geworden.

§ 36. Beurteilung der Frömmigkeit in der morgenländischen Kirche.

Der Apostel Paulus hat die Griechen von Anfang an charakterisiert als ein Volk, das nach Weisheit frage (1. Kor. 1, 22) und in seiner Missionsthätigkeit hatte er den lebendigen Eindruck erhalten, daß es diesem Volke um Weisheit, um Philosophie, zu thun sei. Er

hatte darum gefunden, daß das Evangelium, die Predigt von dem gekreuzigten Christus, den Griechen eine Thorheit sei. Aber er war dabei geblieben, daß es Gott gefallen habe, da die Obersten dieser Welt die göttliche Weisheit nicht erkannt haben, eben durch diese thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben und hatte betont, daß das Wort vom Kreuz dennoch Weisheit sei bei den Vollkommenen, nicht eine Weisheit dieser Welt, sondern eine heimliche, verborgene Weisheit Gottes, welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Im Kolosserbriefe hatte der Apostel gewarnt: „Sehet zu, daß euch nicht jemand beraube mittelst der Philosophie und leeren Truges nach menschlicher Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus"; und in den Pastoralbriefen ist gewarnt vor denen, die vom Glauben abtreten und anhangen den verführerischen Geistern und Lehren der Teufel, die verbieten, ehelich zu werden und zu nehmen die Speise, die Gott geschaffen hat. Und nun, am Ende dieser Entwickelung, sehen wir, wie trotz alledem eben diese Philosophie, diese Weisheit der Welt, mitsamt der heidnischen Frömmigkeit in das Christentum eingedrungen ist, es mit Beschlag belegt und gänzlich umgewandelt hat. Die Griechen haben das Wort vom Kreuz nicht verstanden, die Predigt von dem gekreuzigten Christus ist ihnen eine Thorheit gewesen und geblieben. Ist das nicht ein unsäglich trauriges Resultat? Ist hier nicht das alte Wort wieder wahr geworden: „Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden"? Aber doch müssen wir bekennen, auch auf diese Weise hat das Christentum noch den Völkern des Orients Segen gebracht, auch wenn es anstatt die hellenische Kulturwelt mit christlichem Sauerteig zu durchsäuern, zunächst von dem Sauerteig derselben durchdrungen worden ist. In das Welt- und Staatsleben, in die Rechtspflege und Volkssitte drang doch vielfach christlicher Geist ein. Die Forderungen der Humanität und der Menschenrechte wurden zur Anerkennung gebracht, die Sklaverei immer mehr beschränkt, Gladiatorenspiele und unsittliche Schauspiele mußten weichen, die Schranken egoistischer Nationalität fielen, die Polygamie wurde nirgends geduldet und die Heilighaltung der Ehe allenthalben gefordert. Das weibliche Geschlecht trat in seine so lange verkannten Rechte ein, die Institute der Wohlthätigkeit blühten und Krebsschäden des antiken Heidentums konnten wenigstens nicht mehr als gesunde Äußerungen des Volkslebens angesehen werden. Auch der Heide, der zum Christentum übertretend innerlich noch Heide blieb, mußte sich doch in die Formen und Forderungen der Kirche, in ihre Zucht und Sitte

fügen.[1]) Aber das Christentum als Religion ist dieser Kirche abhanden gekommen. Wir hoffen darum, es werde auch diesen Völkern, die noch gefangen liegen unter den äußerlichen Satzungen, unter den Elementen der Welt, die nur den Schatten haben der Güter des Evangeliums, die Erkenntnis des Evangeliums noch aufgehen. Die Möglichkeit dazu ist vorhanden. Hat doch auch die orientalische Kirche noch Gottes Wort, freilich zunächst nur als unverstandene, tote Reliquie, die man küßt, vor der man niederfällt, die man anbetet, wie das Judentum das Gesetz Mosis auch als eine solche unverstandene, tote Reliquie besitzt.

§ 37. Die russische orthodoxe Staatskirche.[2])

Werfen wir noch kurz einen Blick auf die Gegenwart, so sind von der griechischen Kirche des Orients nur kümmerliche Reste unter türkischer Herrschaft vorhanden, dagegen hat die griechische Kirche neue Gebiete gewonnen, indem sie unter den slavischen Völkern sich ausgebreitet hat. Außer in Griechenland und den vom Türkenjoch befreiten Ländern der Balkanhalbinsel steht sie besonders in Rußland in ungebrochener Kraft und so ziemlich in der gleichen Gestalt, wie vor 1000 Jahren da. Die Zeit scheint an ihr spurlos vorübergegangen zu sein. Nach dem Vorbild der byzantinischen Kaiser ist der russische Zar durch die Salbung mit dem heiligen Myron gleichsam auch unter die kirchlichen Würdenträger aufgenommen, das Haupt dieser Staatskirche, in welcher das Politische und Religiöse auf das Engste miteinander verbunden ist. Der Zar hat die Ernennung der Bischöfe in seiner Hand, ist jedoch an das orthodoxe Dogma gebunden.[3]) Alle Elemente aus der früheren Zeit sind in dieser Kirche heute noch in der gleichen Mischung vorhanden. Da sind die Hierarchie, die Mysterien, die Liturgie, insbesondere die Feier der Eucharistie, der sinnliche Kultus, das Mönchtum, die Askese, das Fasten, die Heiligen- und Bilderverehrung. Diese Kirche, die auf ihre Rechtgläubigkeit, d. h. auf ihr Festhalten an den Beschlüssen der heil. Synoden stolz ist und alle Abweichungen von denselben verflucht, ist heute noch jene Kultusanstalt, durch deren Vermittlung man der Kräfte der höheren Welt

[1]) H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 8. Aufl. I, 254.

[2]) Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. I (1892).

[3]) Die Religion ist daher Staatssache, wie alles andere, weshalb auch der Abfall von der Staatskirche zwar nicht mit dem Tode, wie beim Islam, aber doch sonst mit den härtesten Strafen belegt wird.

teilhaftig werden soll. Die Frömmigkeit ihrer Glieder besteht heute noch darin, daß man wie ein unmündiges Kind sich von ihr gängeln und leiten, die Mysterien an sich verrichten läßt und daß man die kirchlichen Gebote pünktlich erfüllt. Solcher kirchlichen Gebote sind es neun. Die wichtigsten sind: Regelmäßige Teilnahme an allen Hauptgottesdiensten, Ehrerbietung gegenüber dem Klerus, Beobachtung der vier, je vierzig Tage lang dauernden Fastenzeiten, viermalige jährliche Beichte, Verabscheuung alles Häretischen, Gebet für die Obrigkeit und Kirche, Gehorsam gegen den Oberhirten, wenn er etwa bei einer Landplage eine Prozession ausschreibt, um Gott gnädig zu stimmen u. s. w. Es wird vor allem auf den Kultus, auf die Präzision in der Verrichtung desselben Wert gelegt, viel mehr als auf die Sittlichkeit, bei welcher es für genügend erfunden wird, wenn man die Todsünden meidet. „Wenn am Sonntage die Menge ohne Unterschied des Standes und Ranges die Kirchenräume anfüllt, den Boden küßt, den Priester mit Verbeugungen begrüßt und nach beendigtem Gottesdienst, bei welchem die Predigt völlig zurücktritt, sich nach dem Hauptbilde drängt, um es zu küssen, wenn am Osterfest das Volk von den ernsten Büßungen der Fastenwochen plötzlich in tumultuarische Freude ausbricht, so daß Vornehme und Geringe, Herren und Knechte ähnlich wie bei den Saturnalien im heidnischen Rom sich mit Umarmungen begrüßen, wenn aber auch die Feier der Kaisertage das Gepräge strenger, religiöser Unterwürfigkeit an sich trägt, so erscheint hierin die russische Kirche in ihrer ganzen Eigentümlichkeit. Tiefe Scheu, starkes Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht, eifrige Bemühung, sie durch Werke sich günstig zu stimmen, stolzes Bewußtsein der Rechtgläubigkeit bilden den Grundzug der herrschenden Frömmigkeit, mit welcher sich aber sinnliche Devotion, Werkheiligkeit und Aberglaube aufs engste verbinden“ (Herzog, Real.-Enc. V, 429).

Sehen wir die Völker an, die zur griechischen Kirche gehören, so finden wir darum auch, daß sie auf einer niedereren religiös-sittlichen und intellektuellen Stufe stehen. Die griechische Kirche hat sich nie bemüht, den ihrer Pflege Anvertrauten die Elemente der Bildung beizubringen. Eine Folge der religiösen Unmündigkeit ist darum auch die politische Unmündigkeit dieser Völker. Sie können nichts anderes ertragen und sind zu nichts anderem fähig, als dazu, daß eine absolute Gewalt unumschränkt über sie regiert. Wenn man davon redet, daß in diesen Völkern noch eine Kraft ungebrochener Frömmigkeit vorhanden sei, so ist das leicht glaublich; nur muß man sich hüten, die Kraft dieser Frömmigkeit von dem Christentum herzuleiten.

Diese Frömmigkeit ist so ungebrochen und kräftig wie etwa die in Indien und in China. Man muß es darum als eine Schmach bezeichnen, daß evangelische Fürstentöchter seit langen Zeiten sich dazu hergegeben haben, ihren christlich-evangelischen Glauben zu verleugnen und dieses sogenannte orthodoxe Christentum dafür einzutauschen. Daß es in der That eine große Selbsttäuschung ist, zu meinen, die griechische Kirche stehe dem Evangelium näher als etwa die römische, hat die russische Kirche in den letzten Jahren zur Genüge durch die Verfolgung der evangelischen Kirche in den Ostseeprovinzen gezeigt.

Als ein von unserem Standpunkt erfreuliches Zeichen könnte man das Vorhandensein der „Stundisten" in Rußland betrachten, d. h. einer vielverfolgten Richtung, in der nach Art der schwäbischen Stunden die heilige Schrift gelesen und ausgelegt wird. Denn nur durch eine Reformation von innen heraus auf Grund der heiligen Schrift ist eine Erneuerung dieser Kirche zu hoffen. Ob aber das Schriftverständnis der Stundisten wirklich zur evangelischen Wahrheits- und Heilserkenntnis durchdringt, ist immerhin fraglich. Die russische Kirche hat übrigens noch eine Menge von Sekten, die aus ihrem eigenen Schoße hervorgegangen sind. Der größte Teil derselben hat sich wegen oft unbedeutender liturgischer Differenzen von ihr getrennt. In anderen jedoch ist der alte Enthusiasmus wieder zum Durchbruch gekommen. Die „Chlysti" z. B. berufen sich auf inspirierte Propheten. Ihr Kultus besteht aus rasenden Tänzen mit Gesängen; in der höchsten Ekstase geißeln sie sich. Die „Skopzi" dagegen üben die Verstümmelung. Nach ihrer Meinung besteht der beste Weg, der Verzückung und der Gabe der Weissagung teilhaftig zu werden, darin, daß man den Geist von den Banden des Körpers befreit, indem man mit einem Mal alle fleischlichen Begierden unmöglich macht. Um sich ganz in Gott versenken zu können, muß man den Engeln gleich und geschlechtslos werden. Als größter Heiliger der alten Kirche gilt ihnen daher mit Recht Origenes, der Vater der griechischen Kirche.

Kap. VII.

Die Frömmigkeit in der römisch-katholischen Kirche.

§ 38. Allgemeiner Charakter der abendländischen Frömmigkeit vor Augustin.[1])

Es ist bemerkenswert, daß der Apostel Paulus im Brief an die Römer hauptsächlich von der Gerechtigkeit redet, die vor Gott gilt. Es zeugt dies bei ihm von einem feinen Sinn für Völkerpsychologie. Wie er gesehen hatte, daß die Griechen hauptsächlich nach Weisheit trachten, so hatte er als ein römischer Bürger gefunden, daß dem römischen Volke Recht und Gerechtigkeit obenan stehen. Und so ist es ja in der That. Das römische Volk hat sich von alters her hervorgethan durch moralischen und rechtlichen Sinn und durch Ausbildung der Rechtspflege. So wurde auch die griechische Philosophie bei ihnen hauptsächlich zur Moral. Auch das Christentum wurde darum im Abendland von Anfang an, wie wir gesehen haben, viel weniger in enthusiastischem als in ergistischem Sinne aufgefaßt. Man vergleiche Origenes, den Begründer des morgenländischen Christentums, mit Tertullian, dem Begründer des abendländischen Katholizismus vor Augustin. Durch diese Geistesrichtung, durch welche das Römertum mit dem Judentum in näherer Verwandtschaft stand als das Griechentum, war es zu einer tieferen Erfassung des Christentums im voraus eher fähig, als jenes. In diesem Unterschied in der Auffassung des Christentums, der sich schon bei den apostolischen Vätern ankündigt, ist die später erfolgte Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche hauptsächlich begründet. Die Richtung der christlichen Frömmigkeit im Abendlande war darum keine spekulative, sondern eine mehr praktische. Die praktische oder sittliche Bedeutung des Christentums, auch für das Alltagsleben, trat hier nicht so sehr in den Hintergrund wie dort. Man betrachtete das Christentum als ein neues Gesetz und war bestrebt, dem entsprechend das Leben einzurichten. Auch den christlichen Glauben faßte man an der Hand der Glaubensregel wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Glaubensgesetzes auf. Auch in den dogmatischen Lehrstreitigkeiten war daher

---

[1]) Loofs, Dogmengeschichte. S. 171 ff.

das Abendland dank seinem nüchternen Festhalten an dem vulgärchristlichen Glauben manchmal im stande gewesen, dem Morgenlande seine Anschauungen als Glaubensgesetz aufzuerlegen. Entsprechend dieser Auffassung des Christentums wurde daher auch hier der Begriff der Sünde stärker betont als dort. Während im Morgenlande die Sünde mehr in der Sinnlichkeit und Unwissenheit gesucht wurde, wurde im Abendlande die Übertretung des göttlichen Gesetzes als Sünde erfaßt und empfunden. Man fand daher hier die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen weniger in der menschlichen Vergänglichkeit, als in dem Sündenzustand der Menschen begründet, versuchte nicht sowohl die Vergottung der menschlichen Natur zu erreichen, als der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden. Der Begriff der Buße nahm darum im Abendlande nicht eine so untergeordnete Stellung ein wie im Laufe der Zeit in der morgenländischen Kirche. Es war eben doch die Frage in den Herzen lebendig, wie man seine Sünden abbüßen und der göttlichen Gnade teilhaftig werden könne. Wenn daher auch das Institut der öffentlichen Kirchenbuße mit dem Einzug der Massen in die Kirche aufhörte, weil eine allgemeine Sittenkontrolle doch unmöglich gewesen wäre, so blieb die freiwillige Privatbuße als ein Gnadenmittel der Kirche, als eine Anweisung, seine Sünden abzubüßen, dennoch bestehen. Diese Richtung mußte, da das menschliche Herz nach einer Gewißheit des Heiles verlangt und bei der Unsicherheit sich nicht beruhigen kann, dazu führen, daß, da man das Evangelium in seiner Wahrheit und Tiefe nicht erfaßte und erfassen konnte, die Kirche zu der Gnadenanstalt ausgebildet wurde, die dem einzelnen den Weg zur Abbüßung seiner Sünden zeigte und ihm die göttliche Gnade verbürgte. So kam der abendländische Katholizismus, trotzdem daß er das ganze morgenländische Christentum in sich aufnahm, dadurch, daß die menschliche Sünde und die göttliche Gnade ihm bedeutungsvoll waren, dem geschichtlichen Christentum viel näher als jener, er wurde, weil diese Fragen im menschlichen Herzen nicht zur Ruhe kommen, bis die richtige Antwort darauf gefunden ist, vor der Erstarrung bewahrt und so konnte auch, nachdem er an den ihm anvertrauten Völkern das Amt eines Zuchtmeisters ausgerichtet hatte, aus ihm die Reformation hervorgehen, die mit Rückgang auf das ursprüngliche Christentum wieder den richtigen Weg zur Gemeinschaft mit Gott wies. Und noch ein zweites, charakteristisches Merkmal des abendländischen Katholizismus erklärt sich aus diesem seinem gesetzlichen Charakter. Das Gesetz hat immer die Tendenz auf allgemeine Geltung und zwangsweise Durchführung. Es fordert

als sein Korrelat ein Reich von dieser Welt, den irdischen Staat, der dem Gesetze zur allgemeinen Geltung verhilft und, wenn nötig, mit Gewalt dessen Anerkennung erzwingt. Der abendländische Katholizismus forderte daher von Anfang an zu seiner Ergänzung und Ausgestaltung nicht bloß eine Theokratie, wie im Morgenland, sondern eine Hierokratie. Und diese Richtung wurde noch verstärkt, als durch Augustin mit dem Ergismus noch der Enthusiasmus im Sinne der Republik Platos verbunden worden war.

Sehen wir zur Bestätigung des Ausgeführten, wie Cyprian, einer der gefeiertsten römischen Kirchenväter des Altertums, in den Fußstapfen Tertullians wandelnd, das Christentum auffaßt. Die Gabe des Christentums ist nach ihm die Erkenntnis Gottes und die Vergebung der vorchristlichen Sünden in der Taufe. Von da ab tritt das christliche Leben unter das Zeichen des Gesetzes. Dieses Gesetz, das der Christ zu beobachten hat, ist ein zweifaches, das Gesetz für den Glauben und das Gesetz für das Leben und den Wandel. In beiden Richtungen muß der Mensch Gott geben, was er schuldig ist, ihm Genüge thun (satisfacere). Thut er es und leistet er namentlich mehr, als er verpflichtet ist (durch Gebet, Almosen, Fasten), so erwirbt er sich Verdienste um Gott (meritum promereri deum) und gewinnt damit dessen gnädige Gesinnung. Thut er es nicht, so kommt Gottes Zorn über ihn, der so lange anhält, bis die Befriedigung des Gesetzes durch Übernahme freiwilliger Strafe geleistet und die Versöhnung Gottes vollzogen ist. In diesem Zusammenhang ist, wie wir sehen, von Christus gar nicht mehr die Rede. Der Mensch muß als sein eigener Erlöser seine Sünden büßen und in die Gemeinschaft Gottes kommen. Das Heil bleibt darum für den ernst Gesinnten unsicher; welches Maß der Werke zur Erfüllung des Gesetzes erforderlich ist, ist für den einzelnen schwer zu beurteilen; die Frage, ob die Bußwerke nach der Taufe zu Gottes Versöhnung ausreichen, überhaupt nicht zu beantworten. Wenn daher hier die christliche Frömmigkeit in der Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt und im Thun guter Werke besteht, so leuchtet ein, daß die Frömmigkeit selbst sich hierbei nicht beruhigen konnte, sondern zu ihrer Befriedigung notwendig einer Gnadenanstalt und Heilsverbürgung bedurfte.

§ 39. Die Frömmigkeit Augustins.

Ein neues Element wurde durch Augustin in die Frömmigkeit der abendländischen Kirche eingeführt. Nach einem Leben voll Sünde

hatte er sich in seinem Mannesalter bekehrt und die göttliche Gnade an seinem Herzen erfahren. Wie bei seiner Bekehrung die heil. Schrift eine Rolle gespielt hatte, so blieb ihm dieselbe zeitlebens wichtig. Er vertiefte sich in dieselbe wie vielleicht kein Kirchenlehrer vor ihm. Durch Ambrosius und den Rhetor Viktorinus wurde er insbesondere mit den Briefen des Apostels Paulus näher bekannt gemacht. Was menschliche Sünde und göttliche Gnade sei, hat er daher in hellem Lichte erkannt. Viktorinus hatte freilich auch das Verdienst, Augustin nach seiner Bekehrung vom Manichäismus und seinem Übertritt zum Christentum mit dem Neuplatonismus, dem er als Christ selbst huldigte, eingehend bekannt gemacht zu haben. Es ist merkwürdig und interessant, wie bei diesem Lehrer Augustins der Neuplatonismus, ähnlich wie bei Dionysius Areopagita, ins Christliche übersetzt, die Trinität pantheistisch konstruiert, die Welt emanatistisch erklärt und damit das Christentum, insbesondere der Paulinismus verschmolzen ist.[1])

Augustin ist nicht umsonst zu diesem Lehrer in die Schule gegangen. Er hat die neuplatonistische Gotteslehre und Frömmigkeit von ihm übernommen und in das Christentum eingeführt. In dieser Richtung war er auch dadurch bestärkt worden, daß bei seiner Bekehrung das Mönchstum mit seiner asketischen Lebensweise einen beschämenden und überwältigenden Eindruck auf ihn gemacht hatte und fortwährend machte. Die Frömmigkeit Augustins hat daher bei allem echt christlich-biblischem Gepräge nicht bloß Elemente aus der vorangehenden Periode, also ergistische Frömmigkeit, sondern auch neue Elemente, hauptsächlich enthusiastischer Natur, in sich aufgenommen und zu einem Ganzen verschmolzen. Augustin ist dadurch, ein Gegenbild des Origenes, der Vater des abendländischen Katholizismus geworden, freilich so, daß nicht nur die römische Kirche mit ihrer Hierarchie und Mystik, sondern auch die Oppositionsparteien des Mittelalters und die Reformation sich auf ihn berufen konnten.

Fassen wir nun näher ins Auge, wie sich die christliche Frömmigkeit in der Lehre Augustins darstellt, so könnte man denken, dieselbe werde hier echt christlich als Gemeinschaft mit Gott durch Gottes Thun aufgefaßt. Denn um Gemeinschaft mit Gott ist es diesem Manne schon von dem Neuplatonismus her zu thun gewesen. Er sagt von den Neuplatonikern in seinen Konfessionen: „Sie kennen das Ziel, aber nicht den Weg zu demselben.“ In ergreifender Weise bekennt Augustin die Sehnsucht seines Herzens nach Gott, wenn er von Gott

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte, III, 32 f.

sagt: „Du hast uns zu dir erschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir.“ Oder wie schön ist seine Losung: „Gott anzuhangen ist für mich das höchste Gut“ und seine Bitte zu Gott: „Sprich zu meiner Seele, ich bin dein Heil.“

Auch der Weg zur Gemeinschaft Gottes ist Augustin bekannt. Er weiß, daß die göttliche Gnade allein es ist, die selig macht. Er sagt selbst, daß ihm der Glaube unveränderlich fest gestanden habe, daß Gott in seinem Sohne Jesu Christo und in den heiligen Schriften den Weg des menschlichen Heils eröffnet habe. Also er sieht, daß die christliche Gemeinschaft mit Gott begründet und ermöglicht ist durch die Erscheinung Jesu Christi. Und noch mehr betont er, daß die Aneignung des Heils, das Wollen und Vollbringen Gottes Geschenk und Gottes Werk in uns ist. Der Glaube, den er wesentlich in das Fürwahrhalten der christlichen Lehre auf Autorität der Schrift oder der Kirche setzt, gilt ihm wesentlich als ein Geschenk Gottes, ebenso wie die Erneuerung des Menschen und das Beharren im Gnadenstand bis ans Ende.

Sieht man jedoch genauer zu, so zeigt sich, daß diese auf die Bibel gegründete Auffassung der christlichen Frömmigkeit mit einer Reihe anderer Gedanken versetzt ist. Die Gemeinschaft mit Gott, die Augustin sucht, ist mystisch gedacht, entsprechend der neuplatonischen Gottesidee, die die Grundlage seines Denkens bildet. Gott ist ihm das höchste, absolut einfache Sein im Unterschied von der in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit nur bedingt seienden Welt. Diese Gottheit ist ihm das höchste Gut und die höchste Schönheit, dem gegenüber der Welt nur ein relatives Sein oder vielmehr Nichtsein zukommt. Sogar die Trinitätslehre behandelt Augustin von seinem Standpunkt aus so, daß er hauptsächlich die Einheit der göttlichen Persönlichkeit betont. Wäre er nicht durch die kirchliche Überlieferung gebunden gewesen, so hätte nicht viel bei ihm gefehlt, daß er die Trinität durch seine pantheistische Gottesidee ersetzt hätte. Dem entsprechend hat seine Frömmigkeit einen ästhetischen, gefühlsmäßigen Charakter. Gott ist das höchste Gut, die einzige „Sache“, die genossen werden darf, unser höchstes, einziges Ziel; das ewige zukünftige Leben hat zu seinem Hauptinhalt den Genuß Gottes. Auch in diesem Leben gelangt die Gott liebende Seele zur Gemeinschaft mit Gott, indem sie in ekstatisch-mystischer Weise sich zu ihm aufschwingt. Es ist nur dem Charakter dieser Frömmigkeit entsprechend, daß Augustin die mönchische Lebensweise so hoch stellt und dieselbe als eine höhere Stufe der Heiligkeit preist. An den geschichtlichen Christus und seine Wirksam-

keit war diese Frömmigkeit, wie natürlich, nicht notwendig gebunden. Zwar konserviert Augustin wie die anderen Dogmen auch das christologische Dogma; er betont jedoch seiner Grundanschauung gemäß hauptsächlich die Menschheit Christi, das Beispiel der Demut und Niedrigkeit, das uns Christus in seiner Menschwerdung gegeben und die Liebe, die sich darin kundgethan. Er betont auch die Wirksamkeit Christi zu unserer Erlösung, betrachtet jedoch dieselbe nur als eine Erlösung aus der Macht des Teufels. Er ist auf dem Wege dazu, den geschichtlichen Christus zum ersten der Heiligen und Gläubigen zu machen und meint, wie Origenes, die wahre Frömmigkeit habe von dem fleischgewordenen Wort fortzuschreiten zu dem Wort, das im Anfang als Gott bei Gott war. Auf diesem Standpunkt wäre freilich auch am Ende die Kirche mitsamt ihren Gnadenmitteln, dem Wort und den Sakramenten, für die zur wahren Frömmigkeit Durchgedrungenen entbehrlich geworden. Und in der That redet Augustin auch im Unterschied von der äußeren Predigt des Evangeliums von dem inneren Wort, das die wahrhaft Gläubigen vernehmen. Aber doch hat ihn die Gebundenheit an die Kirche davor bewahrt, daß er aus seinen Anschauungen die äußersten Konsequenzen gezogen hätte. Auch wenn wir die Gnadenlehre Augustins ins Auge fassen, zeigt es sich uns, daß er weit davon entfernt war, die christliche Frömmigkeit in ihrer Tiefe zu erfassen als kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum im heil. Geist. Er redet zwar in unerschöpflicher Weise von der Wirksamkeit und Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade; allein diese Gnade erweist sich nicht darin, daß sie den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt, daß sie lebendigen Glauben und herzliches Vertrauen zu der sündenvergebenden Gnade Gottes im Herzen weckt und dem Menschen schenkt, sondern vornehmlich darin, daß sie den Menschen innerlich umgestaltet und erneuert. Die sündenvergebende Gnade Gottes hat sich auch für Augustin wie für die Kirche vor ihm erschöpft in der einmaligen Vergebung der Sünden in der Taufe. Wenn daher Augustin von der Rechtfertigung viel redet und die Bedeutung des Vertrauens auf die sündenvergebende Gnade als Christ lebhaft empfunden hat, so bleibt das für sein ganzes System doch im wesentlichen ohne Bedeutung. Wie hätte ihm auch die Bedeutung der Rechtfertigung im paulinischen Sinne in ihrer vollen Tiefe und Wichtigkeit aufgehen können, da ihm die Bedeutung der Sünde nicht in ihrem vollen Umfange zum Bewußtsein gekommen war. Auch hier zwar hat er wie keiner vor ihm die Allgemeinheit der Sünde und die Unfähigkeit des natürlichen Menschen

zum Guten ergreifend betont. Allein die Sünde ist ihm wesentlich die Abkehr von dem unveränderlichen Gut und die Hingabe ans Niedrigere, Veränderliche, Ungewisse, die Herrschaft der Selbstliebe und der fleischlichen Lust, die sich besonders im Geschlechtsleben zeigt. Sie ist etwas, wodurch der welterhabene Gott in seiner Einfachheit nicht beleidigt und erzürnt werden kann. Augustin betrachtet daher auch die Sünde wesentlich unter dem ästhetischen Gesichtspunkt als etwas Häßliches, Unschönes, nicht als etwas Verwerfliches und bringt es in seinen oft so gerühmten Konfessionen fertig, sein ganzes Leben Gott vorzubeten und unaufhörlich den Schmutz der vor seiner Bekehrung begangenen Sünden wieder aufzurühren. Es bedarf daher für den Sünder weniger der sündenvergebenden Gnade, die den Menschen in neues Verhältnis zu Gott versetzt, als einer Kraftmitteilung, vermöge welcher anstatt der Selbstliebe die Gottesliebe, anstatt der fleischlichen, aufs Vergängliche gerichteten Lust die geistliche Lust, die Freude am Unvergänglichen dem Herzen eingeflößt wird. Darum ist auch für die Gnadenlehre Augustins das Thun Gottes in Jesu Christo im ganzen unwesentlich. Insbesondere wird jedoch diese Gnadenlehre dem geschichtlichen Christentum dadurch völlig entfremdet, daß dieselbe mit der Prädestinationslehre aufs engste verbunden ist. Nach dieser Anschauung soll Gott die einen von Ewigkeit her zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis vorausbestimmt haben. Augustin hat diese Lehre freilich an gewisse Stellen der pauliniſchen Briefe angeknüpft, aber in Wahrheit stammt sie doch, wie leicht ersichtlich, aus seiner pantheistischen Grundanschauung her. Es ist, wie in der Ansicht Augustins von der Weltschöpfung, ein feiner Emanatismus, der sich in dieser Lehre verbirgt. Wenn man dieselbe strikte festhielt und durchführte, so könnte sie nur zu einer völligen Aufhebung der christlichen Frömmigkeit führen, da ja nach dieser Theorie das Los eines Menschen ohne sein Dazuthun schon von Ewigkeit her bestimmt gewesen wäre und da es für Augustin durchaus kein Merkmal gab, an welchem der einzelne hätte erkennen können, ob er zur Seligkeit vorausbestimmt sei oder nicht. Sie konnte auch in der That bei solchen, die es mit ihrem Heil ernst meinten, nur Furcht und Unruhe erzeugen und sie antreiben, daß sie mit Furcht und Zittern, durch Almosengeben, Beten, Fasten, Wallfahrten und andere gute Werke ihrer Seelen Seligkeit zu schaffen suchten. Und es ist das nach Augustin auch notwendig, damit die Frommen bis an ihr Ende beständig in der Rechtfertigung wachsen und sich durch gute Werke, insbesondere durch die Askese des Mönchtums den Himmel verdienen.

Je ungewisser und unsicherer für den einzelnen das Heil ist, mit desto festeren Banden ist er dagegen an die katholische Kirche, die Trägerin der Wahrheit und die Mittlerin des Heils gebunden. Unfehlbare Trägerin der Wahrheit ist ihm die Kirche, obwohl er manchmal betont, daß man nur den kanonischen Schriften unbedingte Unterwerfung schuldig sei, sofern in ihr die richtige Tradition von alters her durch den Episkopat und den römischen apostolischen Stuhl vorhanden ist. Für viele Vorschriften, welche die allgemeine Kirche beobachtet, ist ihm, wenn auch keine schriftliche Aufzeichnung vorliegt, doch die Kirche die Bürgschaft dafür, daß dieselben von den Aposteln herstammen. Christlicher Glaube ist ihm daher, wie schon bemerkt, gehorsame Annahme der christlichen Lehren auf Grund der Autorität der Kirche. Bekannt ist sein Wort: „ich wenigstens würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegen würde". Bei einer solchen Auffassung des christlichen Glaubens war es freilich unmöglich, zu einer richtigen Auffassung der christlichen Frömmigkeit zu gelangen. Heilsanstalt ist ihm die Kirche sofern in ihr die Sakramente vorhanden sind, welche, unter Verwaltung des Priestertums stehend, dem einzelnen die göttliche Gnade in unfehlbarer dinglicher Weise zumitteln. Diese anstaltlich verfaßte katholische Kirche ist ihm nun das Reich Gottes, wenn er auch manchmal die Kirche mit der Schar der Prädestinierten, der wahrhaft Gläubigen identifiziert. Diesem Reiche Gottes steht das Weltreich gegenüber. Während das Weltreich nur irdische Wohlfahrt zu seinem Ziele hat, erstrebt das Gottesreich die himmlische Seligkeit. Das Weltreich, d. h. die Fürsten und Könige, haben diese ihre Macht in den Dienst des Gottesreiches zu stellen, indem sie dieselbe zu möglichster Ausbreitung des Gottesreiches benützen und der kirchlichen Hierarchie gehorsam sind.

Überblicken wir das Gesagte, so ist es uns erklärlich, daß Augustin einen so großen Einfluß nicht bloß auf seine Zeit, sondern auf die ganze abendländische Kirche ausgeübt hat. Er hat eine Fülle von Anregungen ausgestreut, ehe die Nacht der Völkerwanderung sich auf das Abendland legte und alles selbständige Denken erstickte. Insbesondere ist es sein Verdienst, daß er eine lebendige Religiosität in seine Kirche eingeführt und so den Ergismus in wirksamer Weise ergänzt hat. Allein wir müssen sagen, die wahre christliche Frömmigkeit war das, was er lehrte, nicht. Darum ist er auch nicht ein Reformator seiner Kirche geworden, sondern er hat eigentlich eher zur Befestigung derselben in der einmal eingeschlagenen Richtung beigetragen.

Doch während seine Frömmigkeit nur „durch Glaube, Liebe und Demut überwundenes Sündenelend ist", hat er doch seiner Kirche den Gedanken der menschlichen Sünde und göttlichen Gnade tief eingeprägt und so den Grund zu der Bewegung gelegt, welche erst in der Reformation zur Ruhe gekommen ist.

§ 40. Pelagianismus und Semipelagianismus.

Es ist leicht erklärlich, daß die neue Frömmigkeit, welche Augustin in die abendländische Kirche einführte, nicht ohne Widerstreben aufgenommen wurde. Nicht nur das neuplatonische Element im Augustinismus, sondern auch der in demselben wieder lebendig gewordene Paulinismus war der von den Zeiten der Apologeten hergebrachten ergistisch-moralistischen Frömmigkeit entgegengesetzt. Es erhob sich daher ein heftiger Widerspruch gegen Augustin, zunächst merkwürdigerweise von mönchischer Seite durch Pelagius und Cölestin, sodann in noch energischerer und nachdrücklicherer Weise von seiten der Weltgeistlichkeit, als deren Vertreter der Bischof Julian von Eklanum auftrat.

Pelagius, ein eifriger, sittenstrenger Mönch, drängte gegenüber der herrschenden sittlichen Laxheit und Schlaffheit, welche der christlichen Gnadengüter teilhaftig sein wollte ohne eigene Anstrengung, die sich dem göttlichen Gesetz gegenüber entschuldigte mit der Schwachheit der menschlichen Natur, darauf, daß es Christenpflicht sei, ernstlich gegen die Sünde zu kämpfen und zu streiten. Er begründete jedoch diese seine Forderung nicht mit dem Hinweis auf die Macht der göttlichen Gnade, sondern mit der Betonung der Güte der menschlichen Natur. Er hebt, wie das die Voraussetzung der natürlichen Frömmigkeit ist und wie es Kirchenlehrer der morgen- und abendländischen Kirche vor ihm gethan hatten, die menschliche Freiheit hervor, welche die Möglichkeit, das Gute oder das Böse zu thun, in sich schließt; er weist auf die Stimme des Gewissens hin, welche den Menschen für seine Thaten selbst verantwortlich macht. Die Sünde beruht seiner Ansicht nach mehr in der Unwissenheit und schlechten Gewohnheit. Was der Mensch bedarf, ist daher nur ein Gesetz, das ihm sagt, was recht und gut ist und was Gott von ihm fordert und etwa ein Beispiel und Vorbild, das ihm die wahre Sittlichkeit und Heiligkeit vor die Augen stellt. Beides hat Gott im neuen Bunde gegeben. Und eben darin besteht nun nach ihm die göttliche Gnade, daß er nicht nur in der Taufe die vergangenen Sünden vergeben, sondern uns in Christo eine vollkommene Sitten- und Gesetzeslehre geschenkt hat. In Kraft dieser

Gnade soll der Mensch seine Lüste und Begierden überwinden und in Heiligkeit und Gerechtigkeit leben; will einer mehr thun, so kann er Askese üben in Fasten und Enthaltsamkeit, will einer vollkommen werden, so kann er das mönchische Leben erwählen. Aber die Hauptsache ist und bleibt ihm doch der sittliche Wandel in der Furcht Gottes. Pelagius und seine Genossen hüteten sich, das trinitarische und christologische Dogma zu verwerfen, da dasselbe bereits durch die Kirche festgesetzt war. Sie beriefen sich für ihre Ansicht auf Vernunft und Herkommen, auf die Gerechtigkeit Gottes und wohl auch auf die heilige Schrift. Während Pelagius und Cölestin sich in gemäßigteren Grenzen hielten, und eine Art rationalen Supranaturalismus vertraten, indem sie behaupteten, daß durch die Offenbarung dem Menschen Kenntnisse von göttlichen Geheimnissen und Lehren mitgeteilt werden, von denen er sonst nichts wüßte, schreitet Julian zu einem völligen Rationalismus fort, indem er die Vernunft völlig der Autorität überordnete, und ihr für Gotteserkenntnis und Sittlichkeit die maßgebende Stellung einräumte. Er behauptete entschieden die Güte der menschlichen Natur und erklärte die Lust, wenn sie nur in den richtigen Grenzen gehalten werde, für etwas Unschuldiges.

Die Konsequenzen, die sich aus diesen Ansichten der Pelagianer ergaben, waren bedenkliche. Eine angeborene, im menschlichen Herzen verborgene Sünde, gab es demnach nicht. Eine angeborene Verderbnis menschlicher Natur war ihnen eine Thorheit, da die Sünde nicht Natur, sondern lediglich Sache des Willens sei. Sünde war ihnen nur die Thatsünde, nicht die fleischlichen und sündlichen Lüste und Begierden. Das menschliche Thun erachteten sie ferner für vollkommen ausreichend zur Seligkeit. Es verschwand ihnen darum der Unterschied zwischen Heiden, Juden und Christen vollständig. Christus und das Evangelium, die christliche Kirche mit ihrer Heilsoffenbarung und ihren Sakramenten war ihnen etwas verhältnismäßig Unnötiges. Die Welt erschien ihnen heute noch so gut wie damals, da sie aus Gottes Hand gekommen. Von Gnade hatten sie keinen Begriff und jedenfalls erschien ihnen die Wirksamkeit derselben am menschlichen Herzen ziemlich überflüssig.

Wir können sagen, wenn wir das Ganze übersehen, wir haben hier die konsequentesten Vertreter des Ergismus und die verwegensten Aufklärer der alten Kirche vor uns. Wenn sie auch auf alte Gedanken, die schon vor ihnen geltend gemacht worden waren, sich stützten, so war es doch etwas anderes, daß sie dieselben jetzt vorbrachten, da ihnen eine tiefere Auffassung der christlichen Frömmigkeit gegenüber-

stand. Allerdings man muß es gestehen, ein relatives Recht wohnte dieser Richtung auch inne, da sie den Augustinismus bekämpfte, nicht bloß insofern der Paulinismus in ihm zu neuem Leben erwacht war, sondern besonders auch insofern er Neuplatonismus war. Allein das berechtigte die Pelagianer doch nicht, das Wesen der christlichen Frömmigkeit so vollständig zu verkennen. Sie wurden von der Kirche verworfen, besonders auf Betreiben Augustins, trotz des Schutzes, den ihnen eine Zeitlang das Papsttum angedeihen ließ, weil sie mit ihren Anschauungen im Grunde nicht bloß die Kirche als Trägerin der Wahrheit und des Heils negierten und unnötig machten, sondern auch von christlicher Frömmigkeit rein nichts verstanden. Man könnte sich freilich wundern, daß ihre Verdammung verhältnismäßig so leicht und einfach vor sich gegangen ist, da die pelagianische Anschauung von der Güte der menschlichen Natur ja eigentlich die Grundvoraussetzung der enthusiastischen wie ergistischen Frömmigkeit ist und demnach die römische Kirche mit ihrer enthusiastisch-ergistischen Frömmigkeit pelagianisch gesinnt sein muß. Allein die damalige Verdammnung des Pelagianismus ist eben nicht dieser spezifisch römischen Frömmigkeit, ist nicht dem Enthusiasmus auf die Rechnung zu schreiben, sondern sie ist eben die Folge davon, daß im Augustinismus das spezifisch biblisch-paulinische Element wieder zu einer gewissen Geltung und Herrschaft gekommen ist. Durch Verwerfung des Pelagianismus setzte sich daher die römische Kirche in einen verhängnisvollen Widerspruch mit sich selbst. Sie sanktionierte biblische Anschauungen, die ihr selbst fremd waren, aber dadurch bereitete sie auch einer kommenden Reformation der christlichen Frömmigkeit den Weg. Für den Augenblick half man sich damit, daß man den Pelagianismus in gemäßigter Form wieder aufnahm und dem Augustinismus den Semipelagianismus entgegensetzte. Es war dies freilich insofern berechtigt, als die Kirche unmöglich den ganzen Augustin rezipieren konnte. Auch das hätte eine Aufhebung der Kirche als Heilsanstalt bedeutet. Die Kirche wäre ja in Wahrheit nichts anderes mehr als die Gemeinschaft der Prädestinierten gewesen. Und das wollte sie nicht sein und sollte sie nicht sein. Sie wollte vielmehr die Welt beherrschen, alles in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche aufnehmen. Man suchte und fand daher eine mittlere Linie im Semipelagianismus, der die christliche Frömmigkeit teils aus der menschlichen Natur, teils aus der göttlichen Gnade herleitete.

Wir finden diese Richtung z. B. bei Gregor d. Gr. vertreten, der noch einmal die Tradition der alten Kirche vertritt und zusammen-

faßt, um sie dem anbrechenden Mittelalter zu überliefern. Obgleich bei ihm noch nicht alle Reminiszenzen an die Schrift und Christus verschwunden sind, so besteht ihm die christliche Frömmigkeit doch wesentlich im Fürwahrhalten dessen, was die Kirche lehrt und im Vollbringen der gottwohlgefälligen Werke. Da die durch Christus erworbene Gnade erschöpft ist in der Sündenvergebung in der Taufe, so ist der Getaufte darauf angewiesen, mit Hilfe der verborgen wirkenden Gnade sein Heil sich selbst zu schaffen durch Büßen und gute Werke. Bei Gregor kommt insbesondere die Idee des Fegfeuers vollends zur Geltung. Schon Augustin hatte diese Vorstellung gekannt und das Vorhandensein eines Fegfeuers, in welchem die zeitlichen Strafen für läßliche Sünden vollends abgebüßt werden müßten, gelehrt. Gregor aber war es, der diesem Glauben, der im Katholizismus eine so beherrschende Stellung einnehmen sollte, vollends zum Siege verhalf. Man müßte sich freilich wundern, wenn diese oder die analoge Idee der Wiederbringung aller Dinge in der abendländischen Kirche nicht noch Eingang gefunden hätte. Denn die platonische Frömmigkeit fordert, wie man schon bei Plato sieht, die Rückkehr alles Seienden in ihren Urgrund nach entsprechenden Büßungen und Läuterungen. In der griechischen Kirche war diese Idee freilich nicht durchgedrungen, obgleich sie schon von Origenes vertreten worden war, weil hier bei dem Mangel an gesetzlich-moralistischer Strenge ein Fegfeuer nicht so sehr als Bedürfnis empfunden wurde. Im Abendland jedoch mit seiner Bußpraxis wurde dieser Gedanke als Bedürfnis empfunden, um der Heilsungewißheit ein gewisses Beruhigungsmittel entgegenzustellen. Dieser Glaube diente zugleich dazu, die Gewalt und das Ansehen der Kirche zu steigern, da dieselbe durch die Seelenmessen und die Fürbitten der Heiligen auch noch den büßenden Seelen im Fegfeuer zu Hilfe kommen konnte.

§ 41. Das Papsttum als Glaubensgegenstand.

Es würde zu weit führen, wenn wir die ganze Geschichte der katholischen Kirche durchwandern wollten, um zu zeigen, welcher Geist in dem abendländischen Katholizismus herrscht. Wir müssen uns darauf beschränken, die Hauptpunkte herauszuheben, welche zur Charakteristik der Frömmigkeit in der katholischen Kirche gehören. Da tritt uns denn vor allem das Papsttum entgegen. Wohl hat auch die morgenländische Kirche ihre Patriarchen gehabt und hat sie noch, aber zur Stellung eines Papstes hat es keiner unter denselben gebracht.

Auch geschichtlich betrachtet ist es ja das Papsttum gewesen, welches die Einheit der römischen Kirche vom Altertum her bis in die Neuzeit repräsentiert. Das Papsttum ist jedoch für die katholische Kirche keineswegs bloß etwa eine Verwaltungsbehörde, eine regierende Gewalt, auf menschlicher Einsetzung beruhend, sondern es ist ein Glaubensgegenstand, es wird auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. Der Glaube an die Kirche gehört ja schon von alters her unabtrennbar zum katholischen Glauben. Wenn es in der Glaubensregel heißt „ich glaube eine heilige christliche Kirche", so war darin schon angedeutet, daß der Glaube an die Kirche zum christlichen Glauben selbst gehöre und in demselben mit eingeschlossen sei. Der ganze Katholizismus beruht ja auf dem Satze: christliche Wahrheit ist, was von der Kirche, speziell von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, für christliche Wahrheit gehalten wird, was diese als apostolische Tradition überkommen haben. Vincentius von Lerinum hat in dem Pelagianischen Streit diesen Grundsatz formuliert mit den Worten: „Die katholische Wahrheit hat man zu erkennen vor allem durch die Autorität des göttlichen Gesetzes, sodann aber, weil die Schrift mehrdeutig ist, aus der Tradition der katholischen Kirche, wobei man sich an das zu halten hat, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist." Das Alter und die Allgemeinheit, was eben im Begriff des Katholizismus enthalten ist, ist also hier als Kriterium der christlichen Wahrheit bezeichnet. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß damit der christliche Glaube, dessen Grundsatz ist „Jesus und sein Wort ist die Wahrheit", verleugnet und auf die Seite geschoben ist. Anstatt des christlichen Grundsatzes, daß der Glaube sich an den geschichtlichen Christus zu halten habe, ist hier der heidnische Grundsatz, daß Alter und Allgemeinheit vor allem über Wahrheit oder Unwahrheit zu entscheiden haben, aufgestellt.

In den christologischen und trinitarischen Streitigkeiten im Morgenland war als das Tribunal, das über Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Lehre zu entscheiden hatte, die Synode oder das Konzil aufgetreten. Die aus den Bischöfen bestehende Synode betrachtete man als die Instanz, welche in richtiger Weise feststellen könne, was richtige und falsche Tradition oder Lehre sei. Im Abendland gestaltete sich die Sache von Anfang an anders. Hier hatte der römische Bischofsstuhl schon im Altertum besonderes Ansehen genossen und dieses Ansehen stieg mit der Abtrennung der griechischen Kirche und mit der Ausbreitung des Christentums unter den germanischen Völkern. Freilich auch im Mittelalter galt als oberste Instanz in Glaubenssachen lange

ein allgemeines Konzil. Wie entschieden hatte in der Zeit Karls d. Gr. eine fränkische Synode dem römischen Papste gegenüber die Nichtigkeit des Bilderdienstes vertreten! Wie entschieden haben die Reformkonzilien von Konstanz und Basel die Superiorität eines allgemeinen Konzils über dem Papst behauptet. Aber das Ende war, daß mehr und mehr die Konzilien hinter dem Papsttum zurücktraten. Je höher die Macht des Papsttumes stieg, desto mehr wuchs auch sein Ansehen, wenn es sich um die Entscheidung in Glaubenssachen handelte, trotzdem daß Päpste wie Konzilien sich oftmals auf falscher Linie befunden haben. Thomas von Aquino führte den Glauben an den Papst zuerst in die Glaubenslehre ein, indem er, gestützt auf gefälschte Citate, bewies, daß ein jeder Christ, bei Verlust der Seligkeit, verpflichtet sei, dem römischen Pontifex unterthan zu sein oder sich zu unterwerfen und der Papst Bonifatius VIII. säumte nicht, diese neue Wahrheit in der Bulle unam sanctam der Welt mitzuteilen. Die päpstlichen Leibtheologen, ein Augustinus Triumphus und Alvarus Pelagius, säumten denn auch nicht, das Papstdogma weiter auszubauen, indem sie dem römischen Pontifex Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit (sic!) zusprachen und Verehrung wie für einen Heiligen (Weihrauchopfer, Niederfallen und Fußkuß) für ihn in Anspruch nahmen. Die päpstliche Gewalt wurde unmittelbar von Gott hergeleitet und der Papst als Mittler zwischen Gott und den Menschen dargestellt, nicht ohne daß sich heftiger Widerspruch dagegen erhoben hätte. Der Verfall des Papsttums selbst und die Reformation machten die Verfolgung dieser Ansprüche für lange Zeit unmöglich. Erst unserem Jahrhundert war es vorbehalten, dem insbesondere von den Jesuiten hochgehaltenen Papstdogma zum Sieg zu verhelfen, indem auf dem Vatikanischen Konzil 1870 trotz des Widerspruchs der bedeutendsten Bischöfe die Unfehlbarkeit des Papsttums proklamiert wurde. Nach diesem Dogma sind die den Glauben oder die Sitten betreffenden Sätze, welche der Papst für die Kirche verkündigt, unfehlbar und irreformabel. Der Papst ist demnach, wie Pius IX. sagte, die leibhaftige Tradition; er kann von sich sagen „ich bin die Wahrheit". Das Papsttum ist also als göttliche Offenbarungsinstanz die Garantie und Bürgschaft für die Wahrheit und Unfehlbarkeit des ganzen römischen Katholizismus. Zur katholischen Frömmigkeit gehört daher vor allem der Glaube an den Papst. Anstatt „ich glaube eine heilige christliche Kirche" sollte die Glaubensregel abgeändert werden in die Worte „ich glaube an den Papst". Ja dieser eine Glaubenssatz wäre geeignet, die ganze Glaubensregel zu ersetzen. Damit ist denn der altkatholische Grundsatz, daß katholischer

Glaube sei, was allgemein, von allen und überall geglaubt worden ist, verlassen, aber ebenso der christliche Grundsatz, daß der christliche Glaube unabtrennbar an die grundlegende und abschließende Offenbarung Gottes in seinem Sohne gebunden ist. An die Stelle dieser Gottesoffenbarung ist die enthusiastische Idee einer fortgehenden Offenbarung im Papsttum und in der römischen Kirche überhaupt getreten, sodaß Luther völlig recht hat, wenn er sagt: Das Papsttum ist der reine Enthusiasmus (Schmalkald. Artikel [1]). An die Stelle des einen heidnischen Prinzips, ist nun also ein anderes, ganz der heidnischen Frömmigkeit entnommenes und entsprechendes getreten, das freilich im Grunde noch insofern der Ergänzung bedarf, als gesagt werden müßte und sollte, daß der Papst auch in seinem Leben und Wandel unfehlbar, daß er die inkarnierte Gottheit sei. Der Papst ist nun einfach für das permanente göttliche Orakel erklärt, ohne daß noch irgend eine Bindung an das Wort Gottes hierbei statuiert wäre.

Dem entspricht, daß auch sonst in der römischen Kirche Träume, Gesichte, innere Stimmen als göttliche Offenbarungen betrachtet und aufgefaßt werden. Wie z. B. eine fromme lütticher Nonne, Juliana (etwa 1260), im Gebet den vollen Mond mit einer Lücke sah und eine innere Offenbarung ihr dieses Gesicht dahin deutete, daß in dem Festcyklus der Kirche noch ein Fest zur Verherrlichung des Abendmahlswunders fehle, gab dies den Anstoß zur Einführung des Fronleichnamsfestes.

Daß die frühere Gleichsetzung der Tradition mit der Schrift und das jetzt zu Recht bestehende Unfehlbarkeitsdogma nichts anderes als das Eingeständnis bedeuten, daß die römische Kirche von der Offenbarungsgrundlage des Christentums sich losgemacht hat, ist ja ohnedem aus der Feindschaft dieser Kirche gegen die Bibel ersichtlich. Wie wäre es sonst anders zu verstehen, daß das Lesen und Suchen in der heiligen Schrift von den Päpsten so oft und viel verboten worden ist, daß die Bibelgesellschaften von ihnen für eine Pest erklärt worden sind. Es zeigt sich darin eben das böse Gewissen dieser enthusiastischen Frömmigkeit, die sich von Jesu Christo und seinem Worte losgemacht hat und die dasselbe bloß insofern und insoweit gelten lassen will, als es mit ihren Satzungen übereinstimmt.

---

[1]) Müller, symbol. Bücher, 2. Aufl., S. 321: „Denn das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmt, alle Rechte seien im Schrein seines Herzens und was er mit seinen Kirchen urteilet und heißt, — das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist."

Doch wie gesagt, dieser „Ultramontanismus", diese blinde enthusiastische Unterwerfung unter den römischen Pontifex jenseits der Berge liegt im Wesen des abendländischen Katholizismus. Würde er ihn aufgeben, so müßte er sich selbst verleugnen. Ein etwas mehr oder weniger in diesem Enthusiasmus ist freilich denkbar. Allein von einem Katholizismus zu reden, der nicht Ultramontanismus wäre, ist unseres Erachtens ein Hirngespinnst. Denn wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß in Glaubenssachen die Tradition die Überlieferung, das Herkommen entscheide, so ist man immer genötigt zu fragen, wo finde ich diese Tradition sicher verbürgt und überliefert, und wohin sollte man sich dann wenden, als an den Episkopat, mit seiner angeblichen Succession. Aber die Spitze dieses Episkopats im Abendland ist doch von alters her der Papst und welcher bischöfliche Stuhl könnte besser auf Succession von der Apostel Zeiten her Anspruch machen als der römische? Verläßt man jedoch diese ganze Grundlage und wendet man sich der heiligen Schrift als der Norm und Richtschnur in Glaubenssachen zu, so muß mit dem Ultramontanismus notwendig auch der Katholizismus, der auf Enthusiasmus und Ergismus aufgebaut ist, schwinden. Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß die Konsequenz des Enthusiasmus das Schwinden des geschichtlichen Sinnes ist. Der Enthusiasmus hat zu seinem Korrelat die Phantasie. Daher rührt es, daß im Katholizismus anstatt der Geschichte die Legende und die Fabel den breitesten Raum einnimmt. Die Fabeln, die erdichtet wurden, waren jedoch keineswegs immer bloß harmloser und unschuldiger Natur, sondern die Dichtung stellte sich in den Dienst der Idee, der Tendenz. So haben wir schon oben gesehen, wie Thomas von Aquino sein Papstdogma auf ein erdichtetes und dem Cyrill von Alexandrien untergeschobenes Citat begründet. Solche Erdichtungen wurden im Laufe der Zeit massenhaft produziert und zur Begründung der Ansprüche des Papsttums verwertet. Es ist die alte Erfahrung, wer der Wahrheit nicht gehorcht, muß der Lüge und kräftigen Irrtümern glauben (2. Thess. 2, 9 ff.). Man sucht daher im Katholizismus vergeblich eine unbefangene, nur von dem Interesse der Wahrheit getragene Geschichtschreibung; was hier produziert wird und produziert werden kann, ist, wie die ultramontane Geschichtschreibung unserer Tage, so insbesondere die Janssensche Geschichtschreibung gezeigt hat, Legende, oder wie Luther dieses Wort richtig gedeutet hat, „Lügende".

Zeigte sich das Papsttum schon bei Etablierung seiner Lehrautorität als revolutionäre Macht, sofern wir als revolutionär

jedes Vorgehen betrachten, das nicht auf das Recht gegründet ist, so war dies in noch viel höherem Maße der Fall bei der Durchsetzung der Herrschaftsansprüche des Papsttums überhaupt. Denn das Programm des Papsttums war von alters her auf Aufrichtung einer geistlich-weltlichen Weltherrschaft gerichtet. Es war nicht zufrieden mit einer Theokratie, wie sie in der morgenländischen Kirche das Ende der Entwickelung war, mit einer Cäsaropapie, in welcher der weltliche Herrscher im Grunde zugleich das oberste geistliche Haupt ist, sondern sein Ziel war volle Hierokratie, Herrschaft des Klerus, speziell des Papsttums über die ganze Erde. Es war nicht bloß der alte im Papsttum fortlebende Römergeist, der in dieser Form das alte imperium Romanum, die alte römische Weltherrschaft, fortsetzen wollte, es war insbesondere die durch Augustin eingeführte neuplatonische Frömmigkeit, welche auf dieses Ziel, auf Verwirklichung der Herrschaft der „Philosophie" im Staate hindrängte. Darum hatte eben Augustin in seinem Buch vom „Gottesstaat" die Unterwerfung des Staates unter die Kirche proklamiert. Denn die enthusiastische Frömmigkeit, so sehr sie einerseits in der Erhebung zum Ewigen und Übersinnlichen besteht, hat doch anderseits die Unterwerfung des Irdischen zu ihrem Ziele. Wie der Leib diszipliniert werden muß, um der Erreichung des Zieles nicht im Wege zu stehen und zur Erreichung des Zieles mitzuhelfen, so muß die ganze Welt diszipliniert werden, damit der Erreichung des Ziels der enthusiastischen Frömmigkeit kein Hindernis im Wege liegt. Wie die Brahmanen in Indien daher über die Kschatryia sich erhoben und sie unterjocht haben, so haben auch die Päpste des Mittelalters über Fürsten und Könige sich erhoben und die Aufrichtung nicht bloß einer geistlichen, sondern einer geistlich-weltlichen Universalmonarchie sich zum Ziele gesetzt. Es liegt diese Tendenz auch in dem Ergismus bis zu einem gewissen Grade eingeschlossen, denn auch dieser fordert, weil er Gesetz, Nomismus ist, zu seiner Ergänzung, zu seinem Gegenstück den Staat. Die römische Kirche ist daher ihrer Natur nach ein irdisches Reich, wie das ja auch ausdrücklich die römische Dogmatik behauptet. Diese Idee ist schon im Begriff der „Katholizität", d. h. Universalität der Kirche enthalten.

Gehen wir den Kämpfen, die zur Aufrichtung dieser Herrschaft geführt wurden, ein wenig nach, so zeigt sich in denselben so recht die revolutionäre Tendenz des Papsttums, d. h. seine Tendenz, seine Ansprüche mit Nichtachtung und Umstoßung alles Rechtes durchzusetzen. Schon die Fabel von der Schenkung Konstantins, die um 730 etwa in Rom entstanden und von dem Papst Hadrian I. verwertet

wurde, legt Zeugnis von diesem Streben ab. Denn nach dieser Fabel soll Konstantin, um dem Papste Raum zu schaffen, seine Herrschaft von Rom nach Byzanz verlegt und dabei dem römischen Bischof Rom und ganz Italien und das ganze Abendland geschenkt haben. Freilich in den Zeiten Karls d. Gr. war der Papst nichts anderes als der erste Bischof des karolingischen Reiches. Karl d. Gr. nahm für sich eine ähnliche Stellung in Anspruch wie die byzantinischen Kaiser. Aber unter den Wirren der folgenden Zeit konnte das Kaisertum diese seine Stellung nicht behaupten. Zwar die Kaiser aus dem sächsischen Hause hielten das Papsttum noch in Unterthänigkeit. Allein Gregor VII. trat mit dem vollen Anspruch auf absolute Herrschaft des Papsttums hervor. Die in Clugny kultivierte enthusiastische Frömmigkeit offenbarte in ihm ihre Richtung auf Unterwerfung der Welt. Gregors Programm war daher die Kirche von aller Beherrschung durch die Welt, d. h. durch die Obrigkeit unabhängig zu machen. Zu dem Ende wurde in revolutionärer Weise die Papstmacht durchaus dem zu Recht bestehenden Einfluß des Kaisers entzogen, mit unerhörter Härte der Cölibat der Weltgeistlichkeit durchgeführt und die Investitur der Bischöfe durch die Kaiser verboten. Allein nicht genug damit, er stellte auch in unzweideutiger Weise die Forderung des päpstlichen Absolutismus auf, indem er behauptete, daß dem Papst die Macht über alle Reiche der Welt zukomme, weil der Herr Jesus Christus den Petrus zum Herrn über alle Reiche der Welt eingesetzt habe und weil Jesus, indem er ihm die Macht auf Erden und im Himmel zu binden und zu lösen gegeben, ihm zugleich alle Fürstentümer und Herrschaften der Erde unterworfen habe. Daher nahm er für den Papst das Recht in Anspruch, Kaiser und Fürsten ein- und abzusetzen und die Unterthanen von dem Treueide gegen dem Papst ungehorsame Fürsten zu entbinden. Ja er behauptete, dem Papst allein stehe das Recht zu, kaiserliche Insignien zu tragen. Diese weltliche Vollmacht des Papsttums leitete er aus dessen geistlicher Qualität her, indem er behauptete, daß der römische Pontifex, wenn er nach kanonischem Rechte richtig ordiniert sei, durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig und unfehlbar werde. Hier haben wir die ganze Tendenz und Frechheit des Papsttums. Dieses Streben nach Weltherrschaft war es auch, was die Päpste veranlaßte, Kaiser und Könige unaufhörlich zu jenen Kreuzzügen ins Morgenland und gegen die Ketzer im Abendland aufzureizen, die so viel unnütz vergossenes Blut gekostet haben. Überhaupt war den Päpsten gemäß dem Grundsatz „der Zweck heiligt das Mittel" jedes Mittel recht, um

ihr Ziel zu erreichen. Lüge und Gewalt (Mord) waren die Hauptwaffen, mit welchen sie gegen eine widerstrebende Welt stritten. Es sei, was den ersten Punkt betrifft, nur an die gefälschten Isidorischen Dekretalien, was das Letztere betrifft, an die unaussprechlichen Greuel der Inquisition und Gegenreformation erinnert. Insbesondere die deutsche Nation war es, die unter diesen Ansprüchen des Papsttums zufolge der unglückseligen Verkoppelung Deutschlands mit Italien am meisten zu leiden hatte. Besonders die geistlichen Waffen der Priestergewalt wie Bann und Interdikt und später die Inquisition mußten zur Durchführung der päpstlichen Ansprüche mithelfen. Zwar erhob sich, je höher die päpstlichen Aspirationen stiegen, eine desto schärfere Opposition gegen dieselben, allein wäre nicht das Papsttum mit sich selbst uneins geworden, wären nicht die nationalen Staaten, besonders in Frankreich und England nach und nach erstarkt, hätte nicht endlich die Reformation die Idee einer päpstlichen Weltmonarchie umgestoßen, so hätte das Papsttum doch am Ende im Laufe der Zeit sein Ziel erreicht und hätte die Welt in einen Kirchenstaat umgewandelt, etwa nach Art des Jesuitenstaates in Paraguay im vorigen Jahrhundert. Immerhin hat das Papsttum die Welt finanziell ausgebeutet und beutet sie noch aus, immerhin hat die römische Kirche Reichtümer und Schätze zusammengehäuft und häuft sie noch zusammen und die Säkularisationen, die von katholischen und evangelischen Fürsten vorgenommen worden sind, haben dieser Verweltlichung der Kirche immer nur auf kurze Zeit steuern können. Aufgegeben hat das Papsttum seine Ansprüche niemals. Wie manche Kriege sind von ihm, direkt oder indirekt angestiftet worden, um die Abtrünnigen wieder in den Schoß der heiligen Mutterkirche zurückzuführen. Bis zum Jahre 1870 legte noch der Kirchenstaat, freilich anerkanntermaßen der schlechtverwaltetste Staat in Europa, Zeugnis von dem Anspruch des Papsttums ab. Daß dieser kleine Fleck Erde dem heiligen Papste verloren gegangen ist, ist dem Katholizismus eben darum so schmerzlich, weil dadurch dem Dogma von der päpstlichen Universalmonarchie vollends der Boden entzogen worden ist. Trotzdem ist und bleibt das Papsttum und der ihm dienstbare Ultramontanismus und Jesuitismus ein geistlich-weltliches System mit der Tendenz auf Unterwerfung der Erde nicht bloß unter die geistliche, sondern auch unter die weltliche Herrschaft des Papsttums. Es ist darum auch im Romanismus von jeher auf das Recht mehr Gewicht gelegt worden als auf das Dogma. Auch führt der Papst seine Herrschaft wie seine Hofhaltung ganz nach Art weltlicher Fürsten und Herren. Er trägt auf seinem Haupte die

Tiara, die mit ihrem 3fachen Reif die Macht des Papstes über Himmel (Heiligsprechung), Fegfeuer (Ablaß) und Erde (Bann) darstellen soll. Das Papsttum kann seine Ansprüche nicht aufgeben, es würde sonst sich selbst verleugnen. Sit ut est aut non sit. Es ist unfehlbar, daher auch unverbesserlich. Der Katholizismus ist daher seiner Natur nach intolerant und verfolgungs- und verdammungssüchtig, unersättlich, bis er sein äußerstes Ziel erreicht hat. Es ist darum nur eine Folge des Prinzips, daß in einem konfessionell gemischten Staate der Katholizismus einen Staat im Staate bildet und daß er, wenn er konsequent ist, nicht ruht, bis er den Staat sich unterworfen hat.

§ 42. Das abendländische Mönchstum.

Die Heroen der enthusiastischen Frömmigkeit sind auch im Abendlande die Mönche. Zwar hatte das Mönchstum hier schwerer Eingang gefunden als im Morgenland, allein nachdem einmal die neuplatonische Frömmigkeit in der Kirche eingebürgert war, breiteten sich die Mönchs- und Nonnenklöster rasch aus. Doch wurden hier in den Klöstern nicht bloß die Übungen der weltflüchtigen Frömmigkeit gepflegt, sondern die Klöster wurden entsprechend dem praktisch-ergistischen Sinne des Abendlandes eine Pflanzstätte der gelehrten Bildung und ein besonderes Mittel zur Ausbreitung des Christentums und der Kultur. Das Mönchstum trat überhaupt hier in den engsten Bund mit der Kirche und war sogar eines der treibenden Elemente in der Entwickelung der Kirche und des Papsttums.

Im Unterschiede von dem orientalischen Mönchstum hat das occidentalische eine ganze Reihe voneinander unterschiedener Orden aufzuweisen, welche der Reihe nach aufgetreten sind. Es hat sonach im Unterschiede von jenem eine Geschichte erlebt und hat, kraft der Keime, die von Augustin ihm eingepflanzt worden sind, sogar zu der Reformation der Kirche geführt.

Der erste, der dem Mönchstum im Abendland eine feste Regel gab, war Benedikt von Nursia. Er ist der Begründer des Benediktinerordens. Zwischen gottesdienstlichen Übungen, beschaulicher Kontemplation und Arbeit sollte hier das Leben des Mönches geteilt sein. Nachdem unter dem Schutze dieser Regel das Mönchstum aus dem Altertum ins Mittelalter sich hinübergerettet hatte, erhob sich gegen die eingerissene Verweltlichung desselben eine Reaktion, die das Kloster Clugny in Frankreich zu ihrem Mittelpunkte hatte. Es ist beachtens-

wert, daß in der ersten Hälfte des Mittelalters hauptsächlich Frankreich an der Spitze der Bewegung steht und einen besonderen Sitz enthusiastischer Frömmigkeit bildet. Es mag das teils darin seinen Grund haben, daß dieses Land noch von früher her mehr Elemente der alten Kultur und Frömmigkeit sich bewahrt hatte als andere, teils auch darin, daß das keltische Druidentum von alters her zu Enthusiasmus und Klosterwesen eine besondere Neigung gehabt hatte. Hier wurde denn die alte weltflüchtige Frömmigkeit, jener Enthusiasmus, welcher auch in den dunkelsten Zeiten nicht ausgestorben war — ein Skotus Erigena mit seinem Pantheismus um die Wende des Altertums legt dafür Zeugnis ab — erneuert. Vernichtung, Kasteiung, nicht bloß der bösen, sondern aller auf das Irdische gerichteten Triebe des Menschen, nicht Ausbildung, sondern Zerstörung der irdischen Gaben der Persönlichkeit, das wurde hier als die eigentliche Losung des Mönchstums wieder aufgepflanzt. Man erinnerte sich wieder, daß das Mönchstum Flucht aus der Welt Bosheit, Sünde und Verderben ist, daß es Verachtung des im Vergleich mit der unsterblichen Seele wertlosen Irdischen bedeute. So wurde denn die alte Benediktinerregel nicht bloß erneuert, sondern verschärft. Das Gebot des Schweigens zu gewissen Zeiten und an bestimmten Orten sollte der künstlichen Erregung des Innenlebens dienen, leibliche Peinigungen die Abtötung des Fleisches fördern. So kam damals besonders die Geißelung bei den Mönchen in Schwung. Man entkleidete sich vor dem ganzen Konvent oder in einsamer Zelle und schlug sich nach dem Takte des Psalters mit Ruten oder ledernen Riemen. Virtuosen dieser Frömmigkeit brachten es zu erstaunlichen Leistungen und geißelten sich gar zu Tod; man nahm dabei an, daß man mit je 3000 Hieben ein Bußjahr abbüße. Dieses zu neuem Leben erwachte Mönchstum verbreitete sich weit und hauchte der Kirche selbst neues Leben ein, jene enthusiastische Begeisterung, welche in Gregor VII. sich zum Ziele setzte, die Kirche ganz von der Welt zu befreien. Noch eine Reihe anderer Orden entstand um diese Zeit, hauptsächlich in Italien und Frankreich, so die Karthäuser, Cölestiner und Prämonstratenser. Es war eine schwärmerische Begeisterung, eine glühend enthusiastische Frömmigkeit, die die Welt erfüllte. Freilich wie für diese Frömmigkeit auf eine hohe Anspannung der Kräfte ein Nachlassen beim einzelnen zu erfolgen pflegt, so auch im großen ganzen. Auf hochgespannten Enthusiasmus folgt immer Ermattung, Abspannung, Herabsinken und Verweltlichung. Daher werden immer wieder neue Orden gegründet, immer wieder neue Reformen des Mönchstums versucht.

Bemerkenswert ist besonders die Stiftung der Cistercienser, deren bedeutendstes Mitglied Bernhard von Clairvaux wurde. Dieser Mann ist von Bedeutung dadurch, daß er besonders wieder zu Augustin zurückkehrt, indem er mit der neuplatonisch-mystischen Frömmigkeit und ihren Exerzitien besonders die Betrachtung des geschichtlichen Jesus verbindet. Die Nachfolge Jesu ist bei ihm die Losung. Allen Verhältnissen des Lebens wird der leidende, demütige und geduldige Heiland als Vorbild hingestellt. „Wenn ich Jesum nenne", sagt er, „so stelle ich mir einen sanftmütigen und von Herzen demütigen, gütigen, mäßigen, nüchternen, reinen, barmherzigen und durch jegliche Ehrbarkeit und Heiligkeit ausgezeichneten Menschen vor." Der geschichtliche Heiland ist der gnadenreichste und daher allerschönste Freund und Bräutigam der Seele. Bernhard bekennt auch vereinzelt seine Zuversicht auf die Gnade Gottes in Christo Jesu. Allein die wahre Frömmigkeit ist ihm doch erst diejenige, welche sich vom Wort der Schrift und dem geschichtlichen Jesus zu dem „Christus nach dem Geist" aufschwingt, die von der Selbstliebe zur Liebe Gottes sich erhebend in Gott ganz aufgeht und so jenen momentanen Exzeß erfährt, in welchem die Seele eins ist mit Gott. So verliert die Seele sich selbst und hört in den Armen des Bräutigams auf ein eigenes Selbst zu sein. Die Mystik hat so durch Bernhard eine mehr christliche Wendung erhalten.

Einen neuen Aufschwung des Enthusiasmus bedeutet die Stiftung der Bettelorden, des Franziskaner-, Dominikaner-, Karmeliter- und Augustinerordens. Unsere Aufmerksamkeit zieht hier besonders Franziskus von Assisi auf sich. Einem Leben voll Genußsucht durch eine Krankheit entrissen, begab er sich in die Einsamkeit und flehte Gott um Erleuchtung an. Aber seine Frömmigkeit bekam eine praktische Richtung, indem er sich der Pflege besonders ekelhafter und ansteckender Kranken zuwandte. Während er betete, hörte er den Ruf an sich ergehen, die zerfallene Kirche Gottes wiederherzustellen. Er verkaufte, um diesem Rufe nachzukommen, Tücher, die er seinem Vater, einem reichen Kaufmann, entwendet hatte, weshalb er vor dem Zorn seines Vaters fliehen mußte. Zurückgekehrt stellte er das zerfallene Kirchlein der Engel (Portiuncula) in seiner Vaterstadt wieder her. Durch eine Predigt über Matth. 10, 9 f. die Aussendung der Jünger Jesu betreffend getroffen, entschloß er sich, sich einem Leben in völliger apostolischer Armut zu widmen. Er zog ein grobes Kleid an, legte Tasche, Schuhe und Stab ab und einen Strick anstatt des Gürtels an und begann Buße zu predigen. So stellte er auch für seinen Orden als Ideal das

apostolische Leben mit seiner Einfachheit und Armut als einen Dienst gegen Gott und den Nächsten auf. Die Richtung auf völlige Entäußerung und Lossagung von der Welt, welche die enthusiastische Frömmigkeit hier nahm, war allerdings der Richtung, welche die Kirche innehielt, die mit Weltentsagung zugleich Weltbeherrschung durch Besitznahme derselben zu verbinden wußte, entgegengesetzt, weshalb die Bettelorden auch nur nach Überwindung großer Schwierigkeiten die päpstliche Genehmigung erhielten. Allein es zeigte sich bald, daß diese Orden nicht beabsichtigten in Opposition gegen das herrschende Kirchentum zu treten, sondern daß sie gewillt waren, dasselbe zu unterstützen. Im Franziskanerorden bildete sich bald eine laxere Observanz aus, welche die Armut des einzelnen mit dem Güterbesitz des Klosters durch die Fiktion zu vereinigen wußte, daß die Güter eigentlich dem päpstlichen Stuhle gehören und dem Orden nur zur Nutznießung überlassen seien. Allerdings die strengere Partei, die Spiritualen, hielten an dem Armutsideal enthusiastisch fest und scheuten sich auch nicht die Konsequenz daraus zu ziehen, daß sie behaupteten, die Kirche oder das Papsttum sei ein Antichristentum, weil es mit der Welt sich identifiziere und nach Macht und Reichtum strebe und viele dieser Zeloten büßten unter den Händen der Inquisition ihren Fanatismus mit dem Tode. Allein im ganzen dienten diese Bettelorden, die sich der Predigt unter dem Volke und dem Beichtehören widmeten und mit großen päpstlichen Privilegien ausgestattet wurden, der Befestigung der Kirche gegenüber den andringenden Oppositionsparteien der Albigenser und Waldenser. Ja das mönchische Ideal wurde durch diese Orden auch für die Laienwelt als maßgebend dargestellt. Durch den dritten Orden des heiligen Franziskus (die Tertiarier) wurden auch der Laienwelt mönchische Formen gegeben (in einer Weise, die an den Buddhismus erinnert). Die Tertiarier blieben in der Welt, in der Ehe, in ihrem Beruf, aber sie nahmen im übrigen den Rigorismus des Mönchslebens, den Verzicht auf sonst erlaubte Freuden des Lebens und das Gelübde ernster Sittlichkeit auf sich. Ein graues Kleid, mit einem Strick umgürtet, gab ihnen auch äußerlich das Ansehen des Asketen. Und in der That, ist das Mönchstum allein die vollkommene Frömmigkeit, so muß nicht bloß der Klerus, die Weltgeistlichkeit, sondern auch die ganze Welt mönchisch diszipliniert werden. Die Welt wurde somit möglichst monachisiert. Zugleich wurde dadurch die Gewalt des Papsttums mächtig gestärkt. Denn diese Orden, die sich nicht in das Kloster einschlossen, sondern die Welt durchzogen, bildeten so recht eine Miliz des Papsttums, wie sie sich selbst auch als eine solche bezeichneten.

Es ist nicht nötig andere Formen mönchischen Lebens, wie etwa das der „Brüder des gemeinsamen Lebens“ noch genauer zu besprechen. Die Frömmigkeit ist bei allen die gleiche. Immer handelt es sich um mystisch-enthusiastische Vereinigung mit Gott durch Kontemplation und neuplatonische Exerzitien, durch Abtötung des Fleisches, durch Fasten, Geißelung, Quälen des Leibes, Nachtwachen, Frieren, Verzicht auf irdischen Besitz, durch Wandel in Armut, Ehelosigkeit, Demut und Willenlosigkeit. Es ist bekannt, wie Großartiges das Mönchstum in diesem Wüten gegen das eigene Fleisch und Blut, in dem Wegwerfen und der Vernichtung der eigenen Persönlichkeit, geleistet hat. Freilich, das Mönchtum lehrt auch, daß durch diese Frömmigkeit die Sinnlichkeit, anstatt überwunden und abgetötet zu werden, erst recht aufgeregt wird. Denn die enthusiastische Frömmigkeit ist und bleibt eine sinnlich-fleischliche Frömmigkeit. Wollust und Grausamkeit sind, wie schon bemerkt, aufs engste mit ihr verbunden. Daher sind auch die endlosen Neugründungen von Orden zu erklären. Weil man fühlte, daß man sein Ziel noch nicht erreicht habe, suchte man durch immer neue Regeln demselben näher zu kommen.

Auch in dem nach der Reformation gegründeten Jesuitenorden[1]) ist die Frömmigkeit die gleiche wie in den seitherigen Orden. Es zeigt sich uns das, wenn wir die Bekehrungsgeschichte des Ignatius von Loyola uns vergegenwärtigen. Bei einer Belagerung verwundet, erfüllte ihn die Lektüre von Heiligenlegenden mit Bewunderung für das Mönchtum und reifte in ihm den Entschluß, es jenen nachzuthun. Nach seiner Genesung hielt er sich teils in einer einsamen Höhle, teils in einem Kloster auf, harten Büßungen, täglichen Geißelungen und strengem Fasten sich unterziehend. Alle acht Tage empfängt er die Eucharistie; er quält sich immer peinlicher mit dem Aufspüren alter Sünden, und da er trotz seiner Gewissenhaftigkeit keinen Frieden findet, schließt er, um zur Ruhe zu gelangen, mit der Betrachtung seines vergangenen Lebens völlig ab. Er stand dem Rande des Grabes nahe, da wurden ihm wunderbare Verzückungen zu teil. Er schaut in der Gestalt dreier, zur Harmonie verbundener Klaviertasten, das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit. Als der Priester beim Offertorium die Hostie in die Höhe hob, sah er über ihr die Glorie des göttlichen Lichtes, in ihr den Gottmenschen. Ein unbestimmter Gegenstand von weißer Farbe, aus den Strahlen hervorbrechend, versinnbildlicht ihm das Geheimnis der Weltschöpfung. Oft

[1]) Herzog, Real.-Enc. VI, 608 ff.; Uhlhorn, Christliche Liebesthätigkeit III, 181 ff.

erschien ihm während des Gebets die Menschheit Christi, bald in der Gestalt eines weißen, mäßig großen Körpers (so erschien ihm auch die heilige Jungfrau), bald als eine große, goldene Scheibe. Als er eines Tages am Flusse Llobregat saß, ward es vor seinem Geiste wunderbar hell, und in himmlischer Erleuchtung durchdrang er (ähnlich wie Buddha) die ewigen Geheimnisse. Oft war ihm schon eine schlangenartige Gestalt von wunderbarer Schönheit genaht und hatte ihn mit verführerischem Glanze angeblickt; jetzt verstand er, daß darin der Teufel verborgen sei, der ihn vom Pfad des Lebens abziehen wolle. Je höher er in der Heiligung stieg, desto mehr wandelte sich ihre Anmut in Häßlichkeit; eine Bewegung mit dem Stock genügte endlich, sie zu verscheuchen. Aber als ein weltkluger Kopf (ähnlich wie Mohammed), der wohl wußte, daß mit Enthusiasmus allein nichts auszurichten sei, sondern daß man sich den Zeitverhältnissen anpassen müsse, suchte sich Ignatius noch nach seiner Bekehrung, im Alter von 33 Jahren, so gut es eben anging, eine gelehrte Bildung zu erwerben. Die Schwärmerei wird also hier in den Dienst ganz bestimmter Zwecke gestellt und eben zur Erreichung dieser Zwecke diszipliniert. Hatte das frühere Mönchstum in erster Linie die eigene Vervollkommnung zum Zweck, und sollte alles, was man nach außen wirkte, der eigenen Vervollkommung dienen, so stellt Ignatius vielmehr das Innere in den Dienst des Äußeren; was an der Seele geschieht, soll nur Mittel sein, um den äußeren Zweck zu erreichen. Das kontemplative Leben tritt hinter dem aktiven zurück. Kontemplation, Gebet und Askese sind nur noch Mittel, um zur Erfüllung der eigentlichen Aufgaben tüchtig zu machen. So entsteht die, für den späteren Katholizismus charakteristische Kombination von schwärmerischer Glut und nüchterner Weltklugheit. Zur Einimpfung dieser Frömmigkeit hat Ignatius schon bald nach seiner Bekehrung „geistliche Exerzitien“ angewendet, wie man ähnliche überall im Gebiet der enthusiastischen Frömmigkeit findet. Diese Exerzitien, an militärische Übungen schon durch den Namen erinnernd, enthalten eine methodische Anweisung zur Meditation und bezwecken den Meditierenden durch Betrachtung und Gebet in eine solche Stimmung zu versetzen, daß er einen unwiderruflichen Entschluß faßt. Wer sich ihnen unterzieht, überläßt sich unbedingt der Führung des Dirigenten. Die erste Woche ist dem Nachdenken über die Sünde gewidmet, die zweite über das Leben Jesu, die dritte über sein Leiden und Sterben, die vierte über seine Verherrlichung. Die Exerzitien sollen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung der Seele dienen. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, daß der Übende vermöge der

Phantasie sich alles möglichst sinnlich veranschaulicht. Man stellt sich Christum vor auf einem lieblichen Gefilde bei Jerusalem als den Heerführer aller Frommen, wie er seine Apostel aussendet, sie zur Armut und Weltverachtung mahnt und zum Siege stärkt. Dann auf einem Felde bei Babylon den Teufel, den Beherrscher der Gottlosen, wie er zahllose Dämonen in die Welt schickt, um die Menschen zu ergreifen und in die Hölle zu stoßen. Man sieht die Engel fallen, die Ureltern sündigen, den Richter verdammen, die Hölle ihren Abgrund öffnen. Man hört, wie die Personen der Trinität den Ratschluß der Erlösung fassen, steht an der Krippe Jesu, am Jordan bei seiner Taufe, in Galiläa unter den ersten Hörern, versetzt sich unter die Jünger beim Abendmahl, verliert sich in die Schmerzen des Leidenden und Sterbenden und sucht überall die dem Gegenstand entsprechende Stimmung, Schmerz, Zerknirschung oder Freudigkeit in sich hervorzurufen. Zur möglichst sinnlichen Vorstellung gehört, daß man den Schwefeldampf der Hölle und den Odem der Fäulnis, der sie durchdringt, riecht, den Ruf der Verzweifelnden hört und die öden Räume von Feuersglut durchlodert sieht. Jede Meditation endet in einem Gespräch mit Christus, welchem die Seele möglichst nahe treten muß. Das Ziel, auf das die erste Woche hinarbeitet, ist die Generalbeichte, in der zweiten Woche soll man Christi Armut und Schmach dem Gegenteil vorziehen lernen, wobei hauptsächlich der Eintritt in den Orden empfohlen wird. An geeigneten Punkten erhält der Übende Ratschläge, wie er zur vollkommenen Einigung mit der Kirche gelangen kann. Er entschließt sich alle kirchlichen Anstalten zu empfehlen, alle kirchlichen Werke, Wallfahrten, Abläße, Reliquienverehrung, Heiligendienst, Fasten, Wachen, Kirchendienst u. s. w. zu loben, endlich aber sein Urteil so völlig unter die Entscheidung der Kirche gefangen zu geben, daß er, was sein Auge weiß sieht, schwarz nennt, wenn es der Kirche beliebt. — Wir sehen, wie alles, auch die biblischen Stoffe hier lediglich zur Erregung enthusiastischer Frömmigkeit benützt werden, wie aber dieser Enthusiasmus wieder diszipliniert und in den Dienst der Kirche gestellt wird. Dressur, Uniformität ist das Charakteristikum der jesuitischen Frömmigkeit. Das ganze System des Jesuitenordens beruht auf dieser Dressur und das Ideal desselben ist völlige Austilgung der Persönlichkeit und des individuellen Gewissens. Alle Ordensglieder sind ja zum Gehorsam gegen ihre Oberen verpflichtet „wie wenn sie ein Leichnam wären", sie sollen sein wie ein Stab, der der Hand seines Trägers willenlos dient. Je mehr das Individuum in blindem Gehorsam sich gerade zu dem versteht, was dem

eigenen Willen und Urteil widerstrebt, desto mehr entspricht es dem göttlichen Willen, d. h. der jesuitischen Idee. Es ist bekannt, wie besonders das, den ganzen Orden durchziehende, System von Spionage und Beaufsichtigung dazu dienen mußte, den einzelnen zu einem willenlosen Rad oder Rädlein im Mechanismus des Ganzen zu machen. Die Idee des Jesuitenordens war die, daß er den Zweck des Papsttums ganz zu dem seinigen machte und alles in den Dienst dieses Zweckes stellte. Sein Hauptziel war daher völlige Unterwerfung der Welt unter die politisch-religiöse Universal-Monarchie des Papsttums. Unbedingter Gehorsam gegen den Papst war darum das Gelübde, welches die Auserwählten des Ordens neben den gewöhnlichen drei Ordensgelübden abzulegen hatten. Wie daher für das Papsttum die Nationalität als solche nichts gilt und die Vaterlandsliebe jedenfalls eine untergeordnete Bedeutung hat, so sucht auch der Jesuitenorden bei seinen Gliedern jeden Patriotismus, wie die Anhänglichkeit an die Familie zu ersticken. Die Jesuiten waren daher die konsequenten Verfechter der von Gregor VII. aufgestellten Idee. Sie sind es gewesen, die der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Siege verholfen; sie haben die dem Papsttum widerstrebenden Mächte, insbesondere die Reformation, aufs eifrigste bekämpft. Wie Gregor VII. die Superiorität des Papsttums über Fürsten und Könige behauptet hat, so leugnen sie heute noch die Selbständigkeit der Staatsgewalt und suchen das ganze Staatswesen unter die absolute Herrschaft des Papsttums zu bringen. Denn das Papsttum allein stammt nach ihrer Lehre von oben her, aus göttlicher Einsetzung, das Königtum und die Staatsgewalt dagegen von unten her, aus menschlicher Willkür. Bekannt ist daher ihre Lehre vom Tyrannenmord, die freilich besonders auf ketzerische, d. h. protestantische Fürsten gemünzt ist. Wie sie die Reformation durch Ströme von Blut zu ersäufen gesucht haben, ist unauslöschlich in den Tafeln der Geschichte aufgezeichnet. Mit Recht wird ihnen der Grundsatz „Der Zweck heiligt das Mittel“ zugeschrieben, denn die schändlichsten Mittel waren ihnen nicht zu schlecht ihr Ziel zu erreichen. Daß die Religion überhaupt ihnen Mittel zum Zweck war, zeigt auch ihre Missionsthätigkeit in China, wo das Christentum, das sie pflanzten, nur das alte, ein wenig christlich übertünchte Heidentum war. Der Jesuitismus hat vollends dazu beigetragen, alle Innerlichkeit, auch die Mystik, aus der katholischen Frömmigkeit auszutreiben und den Mechanismus in der Religiosität zu befördern. Der Jesuitismus brachte vollends den Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst, die Prozessionen, Wallfahrten und Rosenkranzandachten, sowie den Aberglauben, wunder-

wirkende Skapuliere, Gürtel, Medaillen, Amulette und Talismane in Schwung. Er fabrizierte heilkräftiges Ignatius- und Xapheriuswasser, war unerschöpflich in Erfindung neuer Wunderlegenden und Auffindung bisher unbekannter Reliquien, er schuf den Herz-Jesu-Kultus, erneuerte das Geißlerwesen, verherrlichte den Ablaßunfug und förderte eifrig den Glauben an Zauberei, Besessenheit, Teufelsspuk und Teufelsaustreibung, sowie den Wahnsinn des Hexenglaubens mit all' seinem grauenhaften Zubehör. Daß durch den Jesuitismus die katholische Kirche unserer Tage in den greulichsten Aberglauben versunken ist, hat neben unzähligen abgeschmackten Legenden neuerdings der Miß Diana Vaughan-Schwindel bewiesen. Eine Kirche, in welcher so sehr das Sensorium für Wahrheit und Lüge entschwunden ist, muß tief im heidnischen Wesen stecken.

Daß die enthusiastische Frömmigkeit sittlich indifferent ist, ja geradezu zur Unsittlichkeit führt, zeigt die jesuitische Moral aufs deutlichste. Sogar Päpste, wie Innocenz XI. haben sich darum genötigt gesehen, wenigstens die schändlichsten Lehrsätze jesuitischer Moralisten zu verdammen. Es ist nicht nötig, hier von ihrer Kasuistik, ihrem Probabilismus, von ihrer Lehre, daß der Zweck das Mittel heiligt, von der Zulässigkeit des geheimen Vorbehalts beim Eid und von der Zweideutigkeit der Rede näher zu reden. Wenn noch etwas nötig wäre zum Beweis dafür, daß die jesuitische Frömmigkeit eine, im schlimmsten Sinne des Wortes, enthusiastische ist, so wäre die Jesuitenmoral allein zu diesem Beweise genügend.

Auch den übrigen, nach der Reformation gegründeten Mönchs- oder Nonnenkongregationen ist meistens die praktische Abzweckung auf Jugendunterricht, Krankenpflege u. s. w. eigentümlich, ohne daß übrigens die enthusiastische Frömmigkeit geschwunden wäre. Ist diese Frömmigkeit die richtige, die wahre christliche, dann ist allerdings zuzugeben, daß die Orden, welche zugleich die Miliz der römischen Kirche bilden, für dieselbe unentbehrlich sind.

§ 43. Sonstige enthusiastische Erscheinungen.

Von sonstigen verwandten Erscheinungen seien hier noch einige zusammengestellt. Wenn dieselben auch teilweise von der Kirche verworfen wurden, so geschah das nicht deshalb, weil sie dem Prinzip der Kirche entgegen gewesen wären, sondern weil hier der Enthusiasmus nicht kirchlich diszipliniert wurde.

Eine enthusiastische Erscheinung sind, wenn wir von den Kreuz-

zügen absehen, die Geißlerbrüderschaften und Geißlerzüge, die sich über ganz Europa ergossen, darin bestehend, daß sich ganze Scharen Volks, meist unter Psalmengesang, öffentlich geißelten. Eine verwandte Erscheinung sind die, an die Derwische erinnernden, um 1400 in den Rheingegenden auftretenden Tänzer, die sich halbnackt und mit Laub bekränzt auf den Straßen und in den Häusern einer wilden, krampfhaften Tanzwut überließen, wobei daran erinnert werden mag, daß die Echternacher Springprozession, an welcher sich jährlich gegen 12 000 Menschen beteiligen, heute noch an Derartiges mahnt.

Daß der, dem Enthusiasmus entsprechende Pantheismus nicht ausgestorben sei, zeigte nicht bloß Scotus Erigena um die Wende des Mittelalters, sondern auch Amalrich von Bena und die sich an ihn anschließende Sekte. Eine eigentümliche Ausprägung fand diese Richtung sodann durch den Abt Joachim von Floris mit seinem „ewigen Evangelium". Auch in der Frauenwelt fand die Schwarmgeisterei einen fruchtbaren Boden. Die religiöse Erregung lief hier nicht nur in ekstatisch-visionäres Schauen und Weissagen, meist in Form apokalyptischer Bilder und Gesichte aus, sondern auch in mannigfache, anderweitige Erscheinungen überreizter Nerventhätigkeit, wobei nur an die Unzahl von Personen erinnert sein soll, welche von Franziskus ab der Stigmatisation sich rühmten, d. h. welche die Wundenmale Christi an ihrem Leibe zu tragen behaupteten. Daß der Enthusiasmus auch in offnen Libertinismus und in Unsittlichkeit ausarten konnte, zeigen u. a. „die Brüder und Schwestern des freien Geistes". Ihre Grundrichtung war vollendeter, kommunistisch-libertinischer Pantheismus. Jeder Fromme ist ein Christus, in welchem Gott Mensch wird. Was in der Liebe geschieht, ist rein, der Vollkommene ist frei vom Gesetz und kann nicht sündigen. Die Kirche, mit ihren Lehren und Einrichtungen, erklärten sie für Trug und Wahn, die Ehe für Unnatur, das Eigentum für Diebstahl.

Die deutschen Mystiker übersetzten die theologische Mystik ins Populäre. Unter ihnen ragt vor allem Meister Eckhart um 1400 hervor. Anknüpfend an den Neuplatonismus, den auch sein Ordensgenosse Thomas von Aquino in sich aufgenommen hatte und auf anerkannte Autoritäten der Kirche, wie auf den Areopagiten und Augustin sich berufend, hat er ein eigenartiges System der Mystik geschaffen. Der Urgrund aller Dinge ist ihm das Wesen, von dem man nichts weiter aussagen kann, als das Sein. Alle näheren Bestimmungen sind von ihm ausgeschlossen. „In Gott", sagt er darum, „ist weder Güte, noch Besseres, noch Bestes, noch Allerbestes; wer spricht, daß

Gott gut wäre, der thäte ihm gerade so unrecht als der die Sonne schwarz hieße." Von diesem Wesen Gottes an sich, der „ungenaturten nature," wird die „genaturte nature Gottes" geschieden, d. h. aus dem Urgrund geht die Schöpfung emanatistisch hervor. Jede Kreatur ist eine Erscheinung Gottes; darum hat auch jede das Streben, die Schranke der Endlichkeit abzustreifen und in die Einheit zurückzukehren. Der menschliche Geist ist darum selber göttlich, Gott wird sich seiner im menschlichen Geiste bewußt. Des Menschen Geist, der ungeschaffene Funke der Seele, besitzt darum gottförmige Kraft, den Unterschied aufzuheben, Gott zu begreifen und sich der Einheit mit ihm bewußt zu werden. Der geschichtliche Christus kommt für diese Mystik auch wieder nur als der Weg zum Logos und als Vorbild in Betracht. Christus hat uns nichts anderes gelehrt, als daß wir sämtlich Gottes Söhne, ja daß wir im Wesen derselbe Sohn sind. Ähnlich ist die Mystik Taulers und anderer Mystiker. Auch die „Deutsche Theologie" bewegt sich in dem gleichen Geleise, ebenso im wesentlichen das dem Thomas a Kempis zugeschriebene Buch „von der Nachfolge Christi". Was dieser Mystik eigentümlich ist, ist das, daß gegenüber dem äußeren Mechanismus der Frömmigkeit hier eine innerliche Religiosität gefordert wird. Der Grundzug ist immer der gleiche: Rückkehr der von Gott entfernten Seele zu ihm durch Reinigung, Erleuchtung und wesenhafte Vereinigung mit ihm. Darum reden diese Mystiker von der Einkehr der Seele in sich selbst, von der Betrachtung der Außenwelt als eines Werkes Gottes, fordern Armut und Demut, Ausharren in der Schule der Leiden, Entäußerung von allem Kreatürlichen, von Selbstgerechtigkeit und Eigendünkel. Von der Kirche und ihren Gnadenmitteln macht man sich nicht los; was die Kirche bietet, soll gebraucht, aber alles ins innerliche Leben aufgenommen werden. Alles Sinnliche, auf dem der Zauber einer heiligen Überlieferung ruht, wird als Zeichen des Ewigen und als Mittel der Erhebung hoch geschätzt. Es werden darum die heiligen Zeichen so wenig als im Neuplatonismus abgethan, sondern vielmehr vermehrt und verstärkt. Neben den Sakramenten werden in steigendem Maße die Kreuze, Amulette, Reliquien, die Gnadenstätten und Nothelfer, Heilige und Heiligenbilder hochgeschätzt und kultiviert. Denn die höchste Stufe dieser Frömmigkeit, die Ekstase, ist doch nur vorübergehend erreichbar und wenigen zugänglich; sie kann daher des Sinnlichen nicht entraten. Im Grunde war diese Frömmigkeit von Christo, wie von der Kirche unabhängig. Sie kann den Heilsweg aus eigener Vernunft und Kraft gehen. Höchstens kam Christus für sie noch als Erster der

Heiligen, als Anfänger des Glaubens in Betracht. Man konnte ihn als Vorbild zur Nachfolge und Nachahmung betrachten. Aber man konnte das Ganze auch so wenden, daß der Gläubige geradezu zu einem Christus werden müsse, indem er sein armes Leben und seine leidende Menschheit in sich nacherlebe, um zu seiner Gottheit zu gelangen und Christus aufs neue in sich zu gebären. Das Ziel blieb immer, daß man betend und wissend mit Gott eins werde, ihn schaue und genieße. Die Kehrseite dieser Frömmigkeit ist natürlich die Selbstvergötterung, wie sie ja notwendig die Kehrseite des Pantheismus ist. Zu einer Reformation der Kirche war diese Frömmigkeit, so viel sie immer an der Kirche auszusetzen hatte, völlig unfähig. Man kann nicht den Teufel mit Beelzebub austreiben.

Auch nach der Reformation starb diese Frömmigkeit in der römischen Kirche trotz des Jesuitismus nie ganz aus. Sie trat immer wieder aufs neue, besonders in Verbindung mit dem Augustinismus, auf. So nicht bloß in der Reformationszeit in einzelnen Persönlichkeiten, sondern auch später in ganzen Richtungen. Frankreich und Spanien waren besonders die Länder, in welchen diese Frömmigkeit blühte. Solange dieselbe sich von der Kirche und ihren Gnadenmitteln nicht emanzipierte, wurde sie meist gerne gelitten, trat sie aber einmal in einen Gegensatz zur Kirche, so wurde sie in der Regel rücksichtslos verfolgt. Es sei hier nur an Bajus und Jansen, den Bischof in Ypern, als Erneurer des Augustinismus erinnert und an Franz v. Sales, Molinos, Frau v. Gujon und andere Vertreter der Mystik. Auch im Anfange unseres Jahrhunderts in der Aufklärungszeit machte sich in der katholischen Kirche Deutschlands eine gemäßigte Mystik geltend; allein der Jesuitismus ruhte nicht, bis er jeden Funken derartiger selbständiger Regungen erstickt hatte. Denn sein Ziel ist die völlige Mechanisierung und Veräußerlichung der katholischen Frömmigkeit.

§ 44. Die Laienfrömmigkeit.

Ist schon in der Mönchsfrömmigkeit der Enthusiasmus mit dem Ergismus gemischt, so ist das ebenso bei der Laienfrömmigkeit der Fall, nur daß hier der Ergismus oder der Werkdienst vorschlägt. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß die ergistische Frömmigkeit, weil sie niemals zu einer Heilsgewißheit führen kann, eine äußere Bürgschaft und Garantie fordert. Zu dieser Heilsmittlerin und Seligkeitsgarantin bildete sich im Mittelalter die römische Kirche aus.

Sie erhebt darum den Anspruch die alleinseligmachende Kirche zu sein, verbürgt dagegen aber auch denen, die ihr angehören und ihr nicht widerstreben, die Seligkeit. Sie ist darum eine Art geistige Lebensversicherungsanstalt, in welcher das, was die Kirche in ihrer Gesamtheit thut, allen einzelnen Gliedern wieder zu gut kommt. Und zwar handelt es sich bei dieser Versicherung hauptsächlich um die baldmöglichste Befreiung aus dem Fegfeuer, dessen Vorhandensein durch das Konzil zu Florenz im Jahre 1439 als ein Dogma der römischen Kirche erklärt wurde.

Was die Kirche von ihren Gliedern fordert, das ist vor allem der Glaube, d. h. die gläubige Annahme alles dessen, was die Kirche lehrt, als geoffenbarte, unfehlbare Wahrheit. Doch fordert die Kirche von ihren Gliedern nicht als zum Heil notwendig die Kenntnis alles dessen, was die Kirche lehrt, sondern nur die Bereitwilligkeit alle Glaubenswahrheiten der Kirche als Wahrheit anzuerkennen und sich ihnen zu unterwerfen. Schon der große Papst Innocenz IV. hat es ausgesprochen, daß es für den Laien genüge einen vergeltenden Gott zu glauben, in allem übrigen aber, in Dogma und Sittenlehre, nur implicite zu glauben, d. h. zu denken und zu sagen, ich glaube was die Kirche (d. h. der Papst) glaubt.

Die römische Kirche hat sich im Mittelalter wesentlich zur Sakramentskirche ausgebildet. Die Zahl der Sakramente wurde auf sieben festgesetzt: Taufe, Abendmahl, Beichte, Firmelung, Priesterweihe, Ehe und letzte Ölung. Für den Laien handelt es sich nun wesentlich darum, diese Sakramente an sich vollziehen zu lassen, durch welche ihm die göttliche Gnade zugemittelt werden soll und unfehlbar zugemittelt wird, wofern man nämlich derselben nur keinen Widerstand leistet. Von besonderer Bedeutung wurde hierbei die durch das Lateankonzil im Jahre 1215 allen Gläubigen zur Pflicht gemachte Ohrenbeichte. Die Bedeutung dieses Instituts liegt hauptsächlich darin, daß die Kirche durch dasselbe offiziell die Berechnung der Sündenstrafen, die der einzelne mit seinen Sünden verdient hat, in die Hand nimmt, und daß sie durch den Priester Anleitung gibt, dieselben durch gute Werke hier auf Erden abzubüßen. Zu diesem Abbüßen zeigt die Kirche selbst den besten Weg und sie erleichtert es, indem sie durch ihre Ablässe von dem reichen Schatz von Verdiensten, den sie von Christus und den Heiligen her in ihrer Gewalt und Verwaltung hat, den Gläubigen zukommen läßt, indem sie auch noch im Fegfeuer sich derselben annimmt durch Gebete und Seelenmessen und durch Zuwendung guter Werke, damit die Seele möglichst bald aus demselben

wieder herauskomme. So wird die römische Kirche für die, die ihr angehören, die unentbehrliche Heilsmittlerin. Dazu sollen die Bruderschaften und besonderen Vereinigungen, die in ihr vorhanden sind, noch eine spezielle Heilsgarantie bieten. Um die Erlangung des Heils dem einzelnen möglichst zu erleichtern, werden freilich die Anforderungen, die an ihn gestellt werden, möglichst herabgesetzt. Bei der Buße wird die attritio, d. h. die Reue, die nur in der Furcht vor der Hölle besteht, und nur einen Augenblick währt, als genügend erfunden. Überhaupt wird durch dieses Institut die christliche Sittlichkeit völlig vernichtet. Das Sittliche wird ins Rechtliche umgesetzt, bei jeder guten That nur immer berechnet, wieviel man damit verdient, um wieviel schneller man dadurch aus dem Fegfeuer kommt. Die sittliche Laxheit wird befördert, indem man die Sünde nur in der äußerlichen That sucht, und das Innerliche völlig vernachlässigt, wodurch notwendig Selbstgerechtigkeit und Pharisäismus großgezogen werden. Überhaupt bedeutet dieses ganze Institut völlige Preisgebung und Vernichtung der Persönlichkeit, weil es eine geistige Bloßstellung des inneren Menschen und damit völlige Überlieferung desselben an die Macht der Kirche in sich schließt. Eben dadurch freilich wurde diese Einrichtung ein unübertreffliches Mittel in der Hand der nach Weltherrschaft strebenden Kirche. Wie gut sich diese Institution, wie sich insbesondere die Ablässe in der Hand geldgieriger Päpste zur finanziellen Ausbeutung der Gläubigen benützen ließen, braucht hier bloß angedeutet zu werden.

Die Begründung des Heils durch Christus kommt hier nur insofern in Betracht, als Christus durch sein Leiden und Sterben einen überschüssigen Schatz guter Werke der Kirche erworben und ihr die Vollmacht, im Himmel und auf Erden und im Fegfeuer zu binden und zu lösen, übertragen hat. Aber weiter braucht ihn die Kirche nicht; nicht er ist unser Erlöser, nicht er hat uns mit Gott versöhnt, sondern die Kirche ist die Erlöserin und mit ihrer Hilfe kann ein jeder sich selbst erlösen. Christus ist entweder der Erste der Heiligen, oder, wenn man ihn auf Gottes Seite sich denkt, der zornige Weltenrichter, zu dessen Besänftigung man vor allem die Fürbitte der Mutter Gottes, Maria, die eigentlich noch über Christus steht, und der anderen Heiligen braucht. Auch versöhnt die Kirche selbst Gott durch das Hauptwunder, das sie vollbringt, daß sie nämlich in der Messe Christum selbst macht und opfert. Der Gottesbegriff ist für diese Frömmigkeit überhaupt ein deistischer. Gott ist der Allmächtige, der einen unerforschlichen Willen hat, der als gerechter Vergelter keine

Sünde ungestraft läßt, der aber als barmherziger und gütiger Gott eine Menge Gnadenveranstaltungen geschaffen hat, deren Gebrauch es dem freien Willen ermöglicht, sich den Sündenstrafen zu entziehen und dem vergeltenden Gott Verdienste vorzuweisen. Der Christ soll also beständig zerknirscht, aber dabei eifrig bedacht sein durch gute Werke den Sündenstrafen sich zu entziehen. Seines Heiles kann und darf hier auf Erden niemand gewiß sein, sondern jeder muß mit Furcht und Zittern schaffen, seine Sünden möglichst hier schon abzubüßen.

So ist denn diese Frömmigkeit wesentlich Devotion, in der Unterwerfung unter die Kirche und im Thun aller möglichen sogenannten guten Werke bestehend. Sie gebärdet sich als christliche Frömmigkeit und ist doch in Wahrheit nichts anderes als heidnische Frömmigkeit, d. h. Ergismus und Enthusiasmus unter dem Schein des Christentums.

Auch beim Kultus ist es darum in der römischen Kirche hauptsächlich auf Erregung und Befriedigung der Sinnlichkeit abgesehen. Das Göttliche soll den Menschen in möglichst sinnlicher, sichtbarer, greifbarer Gestalt nahe gebracht werden, wie sich das besonders in dem Dogma von der Verwandlung des Brotes und Weines im heil. Abendmahl in Leib und Blut Christi ausspricht. Die Ausschmückung der Kirchen, die Heiligenbilder und Reliquien, die Weihen und Benediktionen, der Weihrauch und die Zeremonien sollen dazu mitwirken, die Seele in eine gehobene Stimmung zu versetzen, sie in eine schwärmerische Begeisterung zu bringen und sie auf den Flügeln der Andacht zu dem Übersinnlichen hinzutragen. Der gotische Baustil, mit seinen aufwärtsstrebenden Formen ist darum so recht der Ausdruck dieses Enthusiasmus, während die früheren christlichen Baustile doch noch mehr einer zur Ruhe und zum Ziele gekommenen Frömmigkeit Ausdruck verleihen.

Daß Professor Schell in Würzburg neuerdings von einer geistigen Inferiorität des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus gesprochen hat, kann uns demnach nicht wundernehmen. Und das Reformationszeitalter mit seiner schnellen Verbreitung des Evangeliums hat es zur Genüge bewiesen, daß der Protestantismus als Religion höher steht als der Katholizismus. Doch hat letzterer immer es verstanden, mit seinen bekannten schon oben angegebenen Mitteln seiner Inferiorität aufzuhelfen und so das, was der Protestantismus vor ihm voraus hat, auszugleichen und noch zu überbieten. Und darin besteht auch heute noch die Stärke des Katholizismus, daß er durch Terrorismus

die Widerstrebenden niederzuhalten und daß er die Gläubigen in Enthusiasmus zu setzen versteht.

§ 45. Die Frömmigkeit in der theologischen Wissenschaft.

Werfen wir noch einen Blick in die wissenschaftliche Auffassung der christlichen Frömmigkeit, so zeigt sich uns, daß auch hier die christliche Frömmigkeit nicht richtig verstanden worden ist. Die Scholastik des Mittelalters konnte, wollte und durfte ja nicht unbefangen sich die Frage vorlegen, was christlicher Glaube und christliche Religion sei. Diese Theologie war vielmehr durchaus an die Autorität und die Tradition gebunden. Sie konnte und durfte nur mit geringen Veränderungen das Vorhandene wiederholen. Schon Anselm von Canterbury ging von dem Grundsatz aus „ich suche nicht zu begreifen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu begreifen". Doch hat er in Beantwortung der Frage: „warum Gott Mensch geworden ist" in beachtenswerter Weise über die landläufige Frömmigkeit sich erhoben und besonders die Schwere der Schuld der menschlichen Sünde betont und dieselbe mit dem Tode Christi in Beziehung gebracht. Man unterscheidet in der Scholastik zwei Richtungen, den Realismus und den Nominalismus. Der Realismus, mehr von neuplatonischen Voraussetzungen ausgehend, sucht die Übereinstimmung der Glaubenslehre mit der Vernunft zu erweisen, der Nominalismus, an der Vernünftigkeit des Dogmas verzweifelnd, gründete dasselbe lediglich auf die Autorität der Kirche. Beide Richtungen sind echt katholisch. Die erstere knüpft mehr an das Altertum an, die letztere repräsentiert mehr das Wesen des mittelalterlichen Katholizismus.

Der Hauptvertreter der ersteren Richtung ist Thomas von Aquino, der durch Leo XIII. für den römischen Normaltheologen erklärt worden ist. Im Anschluß an Augustin u. a. vor ihm vertritt er ein mystisches Christentum. Das zeigt schon sein aus Aristotelismus und Neuplatonismus geschöpfter Gottesbegriff. Gott ist ihm die erste Ursache, die reine Thätigkeit, das reine Denken, das vollkommenste Sein. Das Ziel des Glaubens ist ihm die vollkommene Erkenntnis Gottes, das ewige Schauen und das Genießen Gottes. Thomas redet viel von Sünde und Gnade. Die Rechtfertigung des Sünders bezeichnet er als eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade und zerlegt sie in Eingießung

der Gnade, Bewegung des freien Willens zu Gott durch den Glauben, Bewegung des freien Willens gegen die Sünde und Vergebung der Schuld. Diese erste Gnade, die Glauben und erstmalige Sündenvergebung bringt und übrigens an die Taufe geknüpft ist und hier sich erschöpft, kann nach Ansicht des Thomas und der meisten Älteren nicht verdient werden. Sie wird umsonst gegeben. Doch ist sie unwesentlich gegenüber der den Menschen unterstützenden Gnade, durch die der Mensch erst in Wahrheit Gott angenehm wird, mit deren Hilfe der Mensch sich Verdienste erwerben kann und soll, um das ewige Leben zu verdienen. Thomas selbst sagt, durch jede verdienstliche Handlung verdient sich der Mensch eine Vermehrung der Gnade. Von irgend einem richtigen Verständnis der christlichen Frömmigkeit kann demnach hier keine Rede sein. Es fehlt am Verständnis dafür, was Glaube ist. Der Glaube ist für die Scholastik eben nichts anderes als das Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre. Wenn er etwas bedeuten soll, so muß die Liebe, d. h. die guten Werke zu ihm hinzutreten; dann erst kann der Glaube rechtfertigen. In steigendem Maße haben die Späteren die Verdienbarkeit der göttlichen Gnade gelehrt, und endlich sogar behauptet, der Mensch könne von sich aus, aus eigener Vernunft und Kraft, Gott lieben und Gottes Gebote halten. Anstatt des Semipelagianismus machte sich ungescheut der nackte Pelagianismus breit, was freilich nur eine Konsequenz des Systems war. Das Tridentinische Konzil, das den mittelalterlichen Katholizismus festhielt, indem es nur die gröbsten Auswüchse zu beseitigen suchte, wiederholte in seiner vierten Sitzung im wesentlichen die Formeln des Thomas, nicht ohne sie mit pelagianischen Anschauungen zu vermengen. Doch hat diese ganze Aufstellung mehr den Zweck die Wahrheit zu verhüllen, als sie zu offenbaren. Denn in der Wirklichkeit ist und bleibt die Sache so, daß die katholische Frömmigkeit wesentlich in der Unterwerfung unter die Kirche und im Thun guter Werke, hauptsächlich in der Ableistung der Sakramente besteht. Eine unbefangene Forschung kann und wird es ja überhaupt im Katholizismus niemals geben; denn das erste, was ein Katholik zu thun hat, ist immer das, daß er der Autorität der Kirche gegenüber das Opfer des Verstandes zu bringen und sich löblich zu unterwerfen hat. Es fällt das auch einem Glied der römischen Kirche nicht zu schwer; denn es ist von Kindheit an der blinde Autoritätsglaube gegenüber der Kirche ihm eingepflanzt und der Verstand und die Vernunft, anstatt geweckt zu werden, vielmehr durch die Fülle des Aberglaubens in ihm erstickt worden.

§ 46. Die Reformatoren vor der Reformation.

An Opposition gegen die Kirche hat es von den Zeiten des Altertums her niemals gefehlt; doch den Rahmen der katholischen Frömmigkeit haben diese Oppositionsparteien nie durchbrochen. Schon zu Augustins Zeiten eiferte ein Jovinian und Vigilantius gegen Mönchtum, Askese, Cölibat, Fasten, Heiligenanrufung, Reliquiendienst u. s. w. Aber ihre eigene Frömmigkeit war eine wesentlich ergistische. Im Mittelalter traten die Albigenser oder Katharer gegen die herrschende Kirche auf, doch war die Frömmigkeit, welche sie kultivierten, eine der manichäischen nahe verwandte. Auch die Waldenser übten nicht nur an der kirchlichen Hierarchie, sondern auch an der Lehre vom Fegfeuer, den Abläßen u. s. w. Kritik, aber ihre Frömmigkeit war eine durchaus gesetzliche. Auch damit, daß einige, wie Goch, Wesel und Wessel die alleinige Autorität der Schrift behaupteten, war der Rahmen der katholischen Frömmigkeit noch nicht durchbrochen. Denn Augustin und Thomas haben sich auch in diesem Sinne geäußert. Der gründlichste Angriff gegen die katholische Kirche erfolgte vor der Reformation durch Wiclif und Huß, und nur schwer vermochte sich die römische Kirche dieser Opposition zu erwehren. Aber soviel Wiclif auch an dem herrschenden Kirchentum Kritik übte, so sehr er auch die normative Autorität der heil. Schrift allein betonte, über die Auffassung des Christentums, als eines neuen Gesetzes kam er nicht hinaus. Er blieb auf dem Boden stehen, auf welchem etwa die Apologeten des 2. Jahrhunderts gestanden waren. Sollte eine Erneuerung, eine wirkliche Reformation der Kirche stattfinden, so durfte man nicht von Außen nach Innen gehen, sondern mußte vielmehr im Innersten der Kirche, an der Reformation der christlichen Frömmigkeit, beginnen.

Kap. VIII.

Die Frömmigkeit in den Reformationskirchen.

Wenn wir von der Reformation reden, so haben wir drei- oder eigentlich viererlei Reformationskreise zu unterscheiden, nämlich die sächsische, schweizerische, englische und daneben noch die wiedertäuferische

Reformation. Die wichtigste und originellste unter diesen Reformationen ist die sächsische. Sie bedeutet allein im vollem Sinne eine Reformation der christlichen Frömmigkeit, während in der schweizerischen das Wesen der christlichen Frömmigkeit nicht in ihrem vollen Sinne erfaßt wird. Die englische Reformation dagegen stellt sich uns dar als eine Kirchenreform ohne Umwandlung der Frömmigkeit. Und noch vielmehr bedeutet die wiedertäuferische Bewegung die Erneuerung der alten Frömmigkeit mit nur äußerlicher Reform des Kirchenwesens.

§ 47. Die sächsische Reformation.

Der Gegensatz zwischen der alten und neuen Frömmigkeit stellt sich uns am ergreifendsten in der Person Luthers[1]) und in seinen Seelenkämpfen dar. Dieser Mann war von Gott dazu bestimmt, die ganze Nichtigkeit und Eitelkeit der enthusiastisch-ergistischen Frömmigkeit durch eigene Erfahrung kennen zu lernen. Luther war einer von denen, welchen es um das Heil ihrer Seele zu thun war. „O wann willst Du einmal fromm werden und genug thun, daß Du einen gnädigen Gott kriegest?", das war in seiner Jugendzeit schon der Seufzer seiner Seele. Luther zeigt sich hier als ein treuer Sohn der katholischen Kirche. Gott und Christus ist ihm der strenge Gesetzgeber und zornige Richter, das Christentum das neue Gesetz und des Christen Pflicht besteht darin, das Gesetz zu erfüllen und so Gott genug zu thun. Er suchte das zu thun zuerst auf dem gewöhnlichen Wege des Laienchristentums durch Kirchenbesuch, Heiligenanrufen, Fasten, Beten u. s. w. Aber als er durch diese Übungen der Frömmigkeit keine Ruhe für seine Seele fand, wandte er sich mit Verzicht auf weltliche Ehren und mit Nichtachtung des Willens seines Vaters dem Mönchtum zu, indem er in das Augustinerkloster zu Erfurt eintrat. Hier im Kloster gehörte Luther nicht zu denen, die nur die äußerlichen religiösen Übungen, wie Horensingen, Beten, Messe hören, Fasten, Betteln u. s. w. verrichteten, um sichs daneben wohl sein zu lassen, sondern er nahm es ernst und streng mit dem Thun der guten Werke, so daß er mit Recht von sich sagen konnte „Wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewest und so strenge meinen Orden gehalten, daß ich sagen darf, ist je ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei, so wollte ich auch hinein gekommen sein; das werden mir zeugen alle meine Klostergesellen. Denn ich hätte mich, wo es länger

[1]) Köstlin, Luther 1875; Harnack, D. G. III, 691 ff.

gewährt hätte, zu Tod gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit." Er wurde als ein wunderbar zur Geistlichkeit bekehrter anderer Paulus darum von dem Augustinerpater Natin anderen zum Vorbild vor die Augen gestellt. Luther nahm es also genau mit der Beobachtung seiner Ordensregel und der Erfüllung der göttlichen Gebote. Sein enges und zartes Gewissen, das schon durch die Erziehung im elterlichen Hause geschärft worden war, gestattete ihm nicht, es mit der Sünde so leicht und oberflächlich zu nehmen, wie es in der Kirche schon von lang her Brauch und Übung war. Nicht bloß die äußerlichen, groben Sünden waren ihm Sünde, sondern auch die Lüste und Begierden im Innern, Unkeuschheit, Zorn, Hochmut und dergl. In der Meinung, daß er fromm werden und vor Gott bestehen könne durch eigene Vernunft und Kraft, wurde er durch das eifrige Studium der scholastischen Theologie bestärkt. Denn hier vernahm er welch reiche natürliche Kräfte der Mensch auch nach dem Fall noch habe und wie er darum auf seine eigenen Leistungen angewiesen sei, um der göttlichen Gnade und der Seligkeit teilhaftig zu werden. Die Menschen, hieß es hier, seien im stande, von sich aus die göttlichen Gebote ihrem Inhalt nach wirklich zu erfüllen und Gott über alles zu lieben. Freilich müsse dazu nach Gottes Willen ein höherer Sinn und Geist im Menschen walten. Es müsse ein übernatürlicher Habitus ihm eigen sein. Aber diesen erlange man durch die göttliche Gnade, welche durch die kirchlichen Gnadenmittel dem Menschen eingegossen werde, nachdem man sich ihrer durch seine Leistungen würdig gemacht habe. Nach dieser Weisung suchte darum Luther Ruhe und Frieden für seine Seele zu finden. Denn das allerdings war das Ziel, das ihm vorschwebte, einen gnädigen Gott zu kriegen, d. h. der Gnade Gottes auch gewiß zu werden. Es ging ihm wie Augustin, dessen Gebet ja auch gewesen war: „Sprich zu meiner Seele, ich bin dein Heil." Was sollte auch eine Religion, was sollte das Christentum für einen Wert haben, wenn sie dem Menschen nicht den Weg zur Ruhe und zum Frieden für die Seele weisen könnte! Luther ließ sich nun, und das ist allerdings das Besondere bei ihm, nicht mit den Beschwichtigungsmitteln abspeisen, mit welchen man in der römischen Kirche diese Regungen der Seele zu unterdrücken versucht. Er konnte sich nicht mit dem Troste begnügen, mit dem einst Gregor der Große eine arme Frau abgefertigt hatte, die gerne Gewißheit ihres Seelenheils gehabt hätte: „Sie dürfe der Vergebung ihrer Sünden nicht eher sicher sein, als bis sie an ihrem letzten Lebenstage ihre Sünden nicht mehr zu beweinen imstande sein

werde; bis dahin müsse sie furchtsam bleiben; denn die Sicherheit sei die Mutter der Trägheit; sie dürfe gar nicht danach streben, da sie einschläfere."

War es denn zufällig, daß diese Beschwichtigungsmittel bei Luther nicht verfingen, daß er im Kloster je länger, je weniger einen gnädigen Gott kriegte? Nach Ablegung seiner Mönchgelübde zwar hatte man ihm Glück gewünscht, daß er „nun wäre als ein unschuldig Kind, das jetzt aus der Taufe käme". Man hatte den Eintritt in den Mönchsstand gerühmt als eine neue Taufe. Auch sollte er ja durch seine Leistungen und Kasteiungen sich jeden Tag besonderes Verdienst vor Gott erwerben. Und nicht bloß soviel Verdienst sollten die frommen Mönche erlangen, als sie für sich selbst brauchten; ihre überflüssigen guten Werke sollten auch noch für die Laien zureichen, insbesondere für solche, welche dafür dem Kloster Geld und Lebensmittel darbrachten.

Allein mit all' seinen guten Werken fand Luther keine Ruhe und keinen Frieden für seine Seele, er kriegte keinen gnädigen Gott. Wie hätte er das auch sollen? Denn durch eigenes Thun kann kein Mensch der göttlichen Gnade teilhaftig werden. Und hat auch einer gethan, was er kann, seines Gnadenstandes bei Gott wird man dadurch nicht gewiß. So geriet Luther immer mehr in Angst, Verzagtheit und Verzweiflung über das Heil seiner Seele hinein.

Auch die kirchlichen Gnadenmittel mit ihrer Verheißung der eingegossenen Gnade brachten ihm keine Beruhigung. Denn die Eingießung der Gnade sollte ja immer durch die menschliche Leistung und Würdigkeit bedingt sein. Die Messe, die Opferung Christi für die Lebendigen und Toten, konnte ihm nichts helfen. Denn wodurch sollte er sich würdig gemacht haben, daß Christus für ihn geopfert werde? Wie er darum selbst Priester geworden war und Christum opfern sollte, verging er fast vor Angst und Scheu, dem Heiligen so nahe zu kommen. Er benutzte fleißig die Beichte. Allein, wie konnte er wissen, ob er alle seine Sünden aufgezählt, ob er genug zerknirscht gewesen, ob seine Verdienste genügend seien? Denn die Sakramente sind in der römischen Kirche eben doch wesentlich Werke und menschliche Leistungen. Kurz, wohin Luther sah, fand er, daß, wenn es auf des Gesetzes Werke ankomme, er vor Gottes Angesicht verdammt werde. Er versuchte auch nach den Anweisungen der mystischen Theologie durch Spekulation sich zu Gott zu erheben. Er las z. B. bei Bonaventura von einer Erhebung der Seele zu Gott durch Gefühl und Willen zusammen mit der Intelligenz; aber er konnte auch auf diesem

Wege die gesuchte Einigung mit Gott nicht finden. So kämpfte in Luther das Streben, durch eigenes Thun Gottwohlgefällig zu werden, die alte Meinung von der Herrlichkeit des Mönchsstandes und von dem Wert jener mystischen Übungen mit der verdammenden Stimme seines Gewissens. Er bekennt, er habe gemeint durch Phantasie, Denken und andächtiges Gefühl zu der Gottheit sich aufschwingen zu können und sei daher ein anmaßender, selbstgerechter Mensch und hoffärtiger Heiliger nach Mönchsart gewesen. Aber er habe zugleich die Selbsttäuschung bitter empfinden müssen; während er geglaubt habe unter den Engeln zu sein, habe er sich vielmehr unter den Teufeln befunden. In dieser seiner Verzweiflung fing Luther am Ende an, über die Prädestination, über den verborgenen Ratschluß Gottes nachzugrübeln. Diese Anfechtungen wurden ihm die furchtbarsten unter allen. Da, sagt er, verschmecke man die Qualen der Hölle und werde von ihr verschlungen.

Das Resultat dieses Seelenkampfes war die Erkenntnis durch eigenes Thun, durch Ergismus und Enthusiasmus, gibt es keine Gemeinschaft mit Gott, also der Weg, den die römische Kirche zum Heile weist, ist ein verkehrter, in die Irre führender Weg.

Den Weg aus den Qualen und Irrsalen seines inneren Lebens heraus hat Luther anfänglich auch aus dem eifrigen Lesen in der heil. Schrift noch nicht gefunden. Es fehlte ihm noch das Verständnis ihres wahren Sinnes, Mittelpunktes und Zusammenhanges. Die erste Aufrichtung verdankte er dem teilnehmenden und angemessenen Zuspruch, der ihm von seiten einzelner Persönlichkeiten zu teil wurde, in welchen ein, trotz aller verkehrten Satzungen noch fortlebender einfacher, praktisch-religiöser Sinn und Takt sich kund gab. Auch die Schriften eines Bernhard und Augustin wurden für ihn wichtig; besonders aber erkannte er aus dem Galater- und Römerbrief immer deutlicher, was die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt. Das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ (Röm. 1, 17) machte ihm viel zu schaffen; er schildert selbst, hocherfreut, wie er zu dem rechten Verständnis desselben gekommen, indem er sagt: „Diesem Worte war ich sehr feind und war nach Gebrauch und Gewohnheit aller Lehrer nicht anders berichtet und unterwiesen, denn daß ich's philosophischerweise von solcher Gerechtigkeit verstehen müßte, in welcher Gott für sich gerecht ist, recht thut und wirket, und alle Sünder und Ungerechten straft, bis ich durch Gottes Gnade merkte, wie die Worte ineinander hingen, nämlich also: die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelio offenbaret, wie geschrieben stehet: Der Gerechte lebet seines Glaubens.

Hieraus habe ich dieselbige Gerechtigkeit Gottes, in welcher der Gerechte durch Gottes Gnade und Gaben allein aus dem Glauben lebet, verstehen lernen und gemerkt, daß des Apostels Meinung diese wäre, es würde durchs Evangelium die Gerechtigkeit offenbaret, die vor Gott gilt, in welcher uns Gott aus Gnaden und eitler Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertiget. Hier fühlte ich alsbald, daß ich ganz und gar neugeboren wäre und nun gleich eine weite, aufgesperrte Thür in das Paradies selbst zu gehen, gefunden hätte. Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein „Gottes Gerechtigkeit" mit rechtem Ernst hassete, so fing ich auch dagegen an, dasselbe als mein allerliebstes und tröstliches Wort teuer und hoch zu achten und war mir derselbige Ort in St. Paulo in der Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses." Hatte also Luther das Christentum wie die römische Kirche zuerst als neues Gesetz aufgefaßt, so ging ihm jetzt der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium auf.

Man hat von römischer Seite an diesen Seelenkämpfen Luthers allerlei auszusetzen gefunden. Es heißt da etwa, Luther habe ein besonderer Heiliger werden wollen, er sei hinsichtlich der Sünde zu skrupulös gewesen und dergl. Was das letztere betrifft, so ist es richtig, daß es Luther mit der Sünde ernst und streng genommen hat, ernster und strenger als die römische Kirche mit ihrem Pelagianismus. Aber war das ein Fehler von Luther? Hat er da nicht viel mehr der von der Schrift und einem Augustin bezeugten Wahrheit die Ehre gegeben? Und wenn er ein Heiliger werden wollte, hätte er das nicht am besten durch die Möncherei werden können? Nein, der Fehler Luthers lag einfach darin, daß er von den Beschwichtigungsmitteln der römischen Kirche sich nicht beschwichtigen ließ, daß er nicht bloß in blinder und stummer Devotion der Kirche sich unterwerfen, sondern daß er die Kraft und Wahrheit der Religion an seinem eigenen Herzen erfahren wollte, um so seines Heiles gewiß zu werden. Man hat auch schon die Seelenkämpfe Luthers mit der Bekehrung eines Ignatius von Loyola verglichen, wobei natürlich von römischer Seite dem letzteren weitaus der Vorzug gegeben wird. Es ist das begreiflich. Denn Ignatius hat sich bei seiner Bekehrung vollends in die enthusiastische Frömmigkeit des Katholizismus hineingesteigert, Luther dagegen hat sich in seinen Seelenkämpfen aus den Banden der natürlichen und fleischlichen Frömmigkeit losgemacht und der echt christlichen Frömmigkeit zugewendet. Wem hier der Vorzug gebührt, kann nicht zweifelhaft sein.

Das ist denn eben bei Luther im Unterschied von allen Vorreformatoren das Bezeichnende, daß ihm das Wesen der christlichen Frömmig-

keit auf Grund seiner eigenen Erfahrung wieder zum Bewußtsein und Verständnis kam. Hatte das Verderben der Kirche damit angefangen, daß schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Frömmigkeit die heidnische substituiert wurde, so mußte die Reformation der Kirche damit beginnen, daß an Stelle dieser heidnischen Frömmigkeit wieder die christliche gesetzt wurde. Von 1520 an steht denn Luther fest auf diesem Grunde des christlichen Glaubens. Er weiß, daß die Rechtfertigung, gleichbedeutend mit Sündenvergebung, allein auf Gottes Gnade beruht, daß Gott, vermöge seiner Gnade um Christi willen den bußfertigen und gläubigen Sünder freispricht und ihn in das Kindschaftsverhältnis aufnimmt, welches erst das Kindesverhalten ermöglicht. Die christliche Frömmigkeit hat also nach Luther ihren Grund nicht im menschlichen Verdienst und Werk, sondern allein in Gottes Thun, in dem, was er in seinem Sohne gethan hat und was er durch den heil. Geist an den Herzen der Gläubigen immer noch thut. Die Lehre von der Rechtfertigung ist darum die Haupt- und Grundlehre der evangelischen Kirche, weil in ihr das Wesen der christlichen Frömmigkeit am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Sie nimmt daher auch in den Bekenntnissen eine beherrschende Stellung ein. Im Augsburgischen Glaubensbekenntnis lautet Art. 4: Von der Rechtfertigung: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünden vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt Röm. 3 und 4." Und in den Schmalkaldischen Artikeln sagt Luther: „Hie ist der erste und Hauptartikel, daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden (Röm. 4, 24). Und er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29) und Gott unser Aller Sünden auf ihn gelegt hat (Jes. 53, 6). Item, sie sind allzumal Sünder, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blut (Röm. 3, 23 f.). Dieweil nun solches muß geglaubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefaßt werden, so ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache, wie St. Paulus Röm. 3, 28 spricht: Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohne

Werke des Gesetzes, durch den Glauben; item: auf daß er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jesum. Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will. Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden, spricht Petrus Apostelg. 4, 12 und durch seine Wunden sind wir geheilet Jes. 53, 3. Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein, und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren, und behält Papst und Teufel und alles wider uns Sieg und Recht." Und weiter sagt er: „Was ich bisher davon (wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken) stetiglich gelehret habe, das weiß ich gar nicht zu ändern, nämlich, daß wir durch den Glauben, wie St. Petrus sagt, ein ander, neu, rein Herz kriegen und Gott um Christus willen unseres Mittlers uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält. Ob wohl die Sünde im Fleisch noch nicht gar weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rächen oder wissen. Und auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden folgen dann gute Werke. Und was an denselben auch noch sündlich oder Mangel ist, soll nicht für Sünde oder Mangel gerechnet werden um eben desselben Christi willen, sondern der Mensch soll ganz, beide nach der Person und den Werken gerecht und heilig heißen und sein aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, in Christo über uns ausgeschüttet und ausgebreitet. Darum können wir nicht rühmen viel Verdienst und Werk, wo sie ohne Gnade und Barmherzigkeit angesehen werden, sondern, wie geschrieben stehet 1. Kor. 1: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn, das ist, daß er einen gnädigen Gott hat. So ist's alles gut. Sagen auch weiter, daß wo gute Werke nicht folgen, so ist der Glaube falsch und nicht recht" (T. III, Art. 13).

In der Apologie wird dieser rechtfertigende Glaube beschrieben mit den Worten: „Er ist die Gewißheit oder das gewisse starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohn mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler, Christum. Und damit niemand wähne, es sei ein bloß Wissen der Historien, so setze ich das dazu, der Glaube ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Schatzes annimmt und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß mein Herz sich des tröstet und ganz darauf verlässet, daß Gott uns schenkt, uns gibt, und wir ihm nicht, daß

er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet" (Müller, S. 95).

Nehmen wir hinzu, was in der Augsburgischen Konfession Art. VI vom neuen Gehorsam gesagt wird: „Auch wird gelehret, daß solcher Glaub gute Früchte und gute Werke bringen soll und daß man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat um Gottes willen, doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen. Denn wir empfahen Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit durch den Glauben an Christum, wie Christus selbst spricht Luk. 17: So ihr dies alles gethan habt, so sprechet, wir sind untüchtige Knechte." Und ebenso Art. XX: „Den Unsern wird mit Unwahrheit aufgelegt, daß sie gute Werke verbieten. Denn ihre Schriften von den 10 Geboten und anderen beweisen, daß sie von rechten christlichen Ständen guten nützlichen Bericht und Ermahnung gethan haben, davon man vor dieser Zeit wenig gelehret hat, sondern allermeist in allen Predigten auf kindische, unnötige Werke als Rosenkränze, Heiligendienst, Möncherei, Wallfahrten, Fasten, Feier, Brüderschaften u. s. w. getrieben. Dieweil nun die Lehr vom Glauben, die das Hauptstück ist im christlichen Wesen, so lange Zeit, wie man bekennen muß, nicht getrieben worden, sondern allein Werklehre an allen Orten gepredigt worden, ist davon durch die Unsern solcher Unterricht geschehen. Erstlich, daß unsere Werke uns nicht mögen mit Gott versöhnen und Gnade erwerben, sondern solches geschiehet allein durch den Glauben, so man gläubt, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben werden, welcher allein der Mittler ist den Vater zu versühnen. Wer nun vermeinet, solches durch Werk auszurichten und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum und sucht ein eigen Weg wider das Evangelium. Wiewohl nun diese Lehre bei unversuchten Leuten sehr verachtet wird, so befindet sich doch, daß sie den blöden und erschrockenen Gewissen sehr tröstlich und heilsam ist. Denn das Gewissen kann nicht zur Ruhe und Frieden kommen durch Werke, sondern allein durch den Glauben, so es bei sich gewißlich schleußt, daß es um Christi willen einen gnädigen Gott hab, wie auch Paulus spricht Röm. 5, 1: So wir durch den Glauben sind gerecht worden, haben wir Ruhe und Frieden mit Gott. — Es geschiehet auch Unterricht, daß man hier nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien glauben, sondern man redet vom wahren Glauben, der da glaubet, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen. — Ferner wird gelehret, daß gute Werke sollen und müssen geschehen, nicht daß man darauf vertraue,

Gottes Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen, um Gott zu loben. Der Glaub ergreift allzeit allein Gnade und Vergebung der Sünden. Und dieweil durch den Glauben der heil. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun. Derhalben ist die Lehre vom Glauben nicht zu schelten, daß sie gute Werke verbiete, sondern vielmehr zu rühmen, daß sie lehret, gute Werke thun und Hilf anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge."

Der Artikel von der Rechtfertigung, die unmittelbar auch die Heilsgewißheit in sich schließt, bleibt darum für Luther der eigentliche Mittel- und Schwerpunkt seines Glaubens und seiner Theologie, auf den er, im Gegensatz zu der Werkpredigt seiner römischen Gegner, immer wieder zurückkommt. „Dieser Artikel", sagt er, „ist der höchste, edelste und sehr tröstlich, dem der Satan überaus feind ist; er ist der fürnehmste der ganzen christlichen Lehre, welcher allein rechte Christen machet. Fromm, lebendig und selig zu werden, gibt es sonst keinen andern Weg noch Steg, keine andere Weise noch Werk. Denn dieser Artikel fasset in sich das ganze Evangelium als in einer Summa und beschleußt in sich fast alle andere Artikel (vom Tod, Leben, Sünde und guten Werken). Er ist der einige Grund- und Hauptpfeiler, darauf das ganze Evangelium gesetzet und gebauet ist, daß wo er stehet, da stehen sie alle. Ohne ihn steht die Kirche nicht. Denn unser ganzer christlicher Glaube und Gottesdienst ist nichts anderes denn eine tägliche, emsige Übung dieses hohen Artikels. An ihm fehlet es allen Ketzern und Rotten. Wenn wir den verlieren, so können wir im Kampfe nicht bestehen noch einigen Sieg erhalten." Darum dringt er im Gegensatz zu der römischen pelagianischen Werklehre und der mit ihr verbündeten menschlichen Vernunft darauf, daß man den Artikel von der Rechtfertigung aufs beste und fleißigste lerne und das Evangelium aufs allergenaueste vom Gesetz zu unterscheiden wisse. Auch solle man hiebei mit keiner Heuchelei umgehen, noch andern um ein Haar breit weichen. „Darum lasse man allhie die Vernunft immer daheim, welche eine Erzfeindin des Glaubens ist, und sich auf ihre eigene, oder wenn sie es aufs beste macht, auf des Gesetzes Gerechtigkeit verläßt. Es ist kein Ding, das dem Glauben gewaltiger entgegen ist, als das Gesetz und die Vernunft und können auch diese zwei ohne große treffliche Mühe und Arbeit nimmermehr überwunden werden." [1])

[1]) Harnack, Theol. Luthers II, 418 f.

So ist, wie wir sehen, die christliche Frömmigkeit für Luther das Kindschaftsverhältnis des Gläubigen zu Gott durch Christum im heil. Geist. Denn durch den Glauben an Christum allein und die in ihm aus lauter Gnade dargebotene Vergebung der Sünden geht der Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Auch Melanchthon, der humanistisch gebildete Mitkämpfer Luthers, hat in seinen 1521 erschienenem „loci communes", der ersten protestantischen Glaubenslehre, in meisterhafter Weise den christlichen Heilsweg dargelegt. Daß damit Luther, beinahe der Erste wieder seit der Apostel Zeiten, die christliche Frömmigkeit richtig erkannt hat, kann niemand bestreiten, dem die heil. Schrift, dem Christus und die Apostel als die originalen Erkenntnisquellen des christlichen Glaubens gelten.

Denn das ist der Grund, auf dem Luther steht, die alleinige Autorität der heil. Schrift in Glaubenssachen. Gerade durch seine Anfechtungen ist ihm die heil. Schrift in ihrer ganzen Klarheit und Herrlichkeit zum Bewußtsein gekommen, weil er durch sie allein zum rechten Lichte und zur Erkenntnis der Wahrheit geführt worden ist. Es ist bezeichnend, daß die 95 Thesen Luthers mit den Worten anfangen: „Unser Herr und Meister, Jesus Christus". Bald darauf sagt er gegen Eck: „Ist Christus und sein Wort mit mir, so werde ich nichts fürchten, was mir auch die ganze Welt thun wollte". In der Leipziger Disputation spricht er aus, „Was nicht in der heil. Schrift gegründet ist, das darf nicht als Glaubensartikel aufgedrängt werden". Sein Wort „ein Christenmensch darf nicht gegen die Schrift genötigt werden etwas zu glauben" setzt er in die That um, indem er auf dem Reichstag zu Worms auf die Zumutung, seine Lehre einfach zu widerrufen, erklärt „es sei denn, daß ich durch Zeugnisse der Schrift, oder durch helle Gründe überwunden werde — denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, dieweil am Tag liegt, daß sie öfters geirrt und sich selbst widersprochen haben — so bin ich überwunden durch die von mir angeführten heiligen Schriften und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort". So sagt er auch später und bleibt zeitlebens dabei „all' mein Schreiben und Lehren stelle ich darauf, daß nichts sei zu lehren und zu halten, was nicht klar in der Schrift stehet. Ich berufe mich auf Gottes Wort und Schrift gegen Menschensprüche und -brauch. Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Menschen, Engel, Teufel Wort und Kunst die Schrift und das Evangelium. Hie steh ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles. Göttliche Majestät stehet mir bei. Darum gebe ich nicht ein Haar darauf, wenn tausend Augustinus

wider mich wären und bin gewiß, daß die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort." So heißt es auch in den Schmalkaldischen Artikeln: „Aus der Väter Werk und Wort darf man keine Glaubensartikel machen. Gottes Wort soll allein Glaubensartikel stellen und sonst niemand, auch kein Engel vom Himmel."

Allein so sehr Luther auf die heil. Schrift als Gottes Wort sich gründet, so war es nicht seine Absicht, die Bibel nun in buchstäblicher Weise zu einem Glaubensgesetz zu erheben. Er macht Unterschiede im biblischen Kanon, indem er den Maßstab an die einzelnen Bücher anlegt, „ob sie Christum treiben oder nicht". Je nachdem das der Fall ist, sind sie Hauptbücher oder Bücher zweiten Ranges. „Darinnen", sagt er, „stimmen alle rechtschaffenen heiligen Bücher überein, daß sie allesamt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget und St. Paulus nichts denn Christum wissen will." Demnach sind ihm die „rechten biblischen Hauptbücher St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern und Ephesern, und St. Petri 1. Epistel; das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen selig und nötig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer seheſt noch höreſt. Darum ist St. Jakobus Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat" (E. A. 63, 108 ff.). Wir sehen, diese Bibelkritik Luthers ist ganz aus seiner Erkenntnis Christi herausgewachsen, sie ist eine Kritik nicht an Christus und dem christlichen Glauben, sondern an dem von der katholischen Kirche zusammengestellten und überlieferten Bibelkanon. Zu solcher Kritik fühlte sich Luther berechtigt, weil er die Kraft des Wortes Gottes an seinem eigenen Herzen erfahren hatte. „Denn", sagt er, „es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befindet, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte." Es ist deutlich, daß ihm die heil. Schrift ihre Autorität von Christo, dem Sohne Gottes herleitet. Er spricht das aus in den Worten: „Ich will keinen andern Meister haben denn nur einen, der heißet Christus, wie er uns allen geboten hat, Matth. 23, 8; und ein andermal: ich halte es mit dem, der der Schrift Meister und Herr ist. Pochet immerhin auf den Knecht, ich aber trotze auf Christum, der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift; wenn unsere Gegner die Schrift ins Feld führen gegen Christum, so halten wir uns an Christum wider die Schrift." Christus

in seiner geschichtlichen Erscheinung ist ihm darum der feste Grund seines Glaubens und seiner Theologie. „Es ist kein anderer Weg", sagt er darum, „Christus allein ist der Weg und die Wahrheit, außerdem man Gott nicht finden kann." In der Heidelberger Disputation schon lautet der 20. Satz: Es ist nun niemand genug, noch hilft es etwas, daß er Gott erkennet in seiner Majestät und Ehre, wenn er ihn nicht erkennet in der Schmach und Niedrigkeit des Kreuzes. Also Johannis 14, 8 da Philippus nach der Theologie der Ehren sprach: zeige uns den Vater, zeucht ihn Christus alsbald zurück und führet seine flüchtigen Gedanken, da er Gott anderswo suchen wollte, in sich zurück, wenn er spricht: wer mich siehet, der siehet den Vater. Darum stehet die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes in Christo, dem Gekreuzigten." Ganz ähnlich heißt es ein andermal: „An dem Christo fange deine Kunst und Studieren an, da laß sie auch bleiben und haften; und wo dich dein eigen Gedanken und Vernunft oder sonst jemand anders führet und weiset, so thu nur die Augen zu und sprich: ich soll und will von keinem andern Gott wissen, denn in meinem Herrn Christo. Siehe, da stehet mir des Vaters Herz, Wille und Werk offen und erkenne ihn gar; welches sonst niemand nimmermehr sehen noch treffen kann wie hoch er steigt und spekuliert mit eigenen klugen, spitzigen Gedanken. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun tot bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen gespielt und spekuliert hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst."

So sehen wir, christliche Frömmigkeit ist für Luther kindliche Gemeinschaft mit Gott, durch den geschichtlichen Christus als den Offenbarer Gottes und unsern Mittler mit Gott.

Von hier aus hat nun Luther den ganzen Katholizismus der schärfsten Kritik unterzogen. Nachdem der falsche Grund, die unchristliche Frömmigkeit, hinweggeräumt war, mußte auch das, was auf diesem Grunde aufgebaut worden war, abgetragen werden. Vor allem griff Luther die Heilsmittlerschaft der Kirche durch die Sakramente an, wurde aber von da aus notwendig dazu weiter geführt, auch die Lehr-Autorität der Kirche zu verwerfen. So kam er dazu, das Netz von Irrtümern zu zerreißen, das schon bei Bildung der altkatholischen Kirche gesponnen worden war. Dem relativen Maßstab, da man als Norm für die Wahrheit der Lehre das Alter und die Allgemeinheit, die

Tradition annahm oder sich schließlich unter die Unfehlbarkeit des Papstes beugte, stellte er den absoluten Maßstab des göttlichen Wortes entgegen. Er machte so den christlichen Glauben frei von den Meinungen der Päpste, Kirchenversammlungen und Kirchenväter und band ihn an das geschichtliche Christentum. Und da der rechtfertigende Glaube allein von Gottes Gnade lebt, so war derselbe hinfort nicht mehr an eine alleinseligmachende Kirche gebunden, er war nicht mehr abhängig von einem menschlichen Priestertum und seinen Leistungen. Es fiel sowohl die enthusiastische Frömmigkeit des Mönchtums als auch der Ergismus der Laien dahin. Und war das Priestertum gefallen, hatte die Autorität der Kirche und des Papsttums aufgehört, war die christliche Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen geworden, so konnte die Kirche auch keine weltlich-geistliche Universal-Monarchie mehr sein, ihr Anspruch auf Herrschaft über Welt und Obrigkeit mußte aufhören. Der Obrigkeit wurde ihr Recht zurückgegeben, der irdische Beruf kam wieder zu seinem Rechte, da der Glaube sich ja eben darin bewähren mußte, daß man auch den irdischen Beruf im Gehorsam gegen Gott führe. Die menschlichen Erdichtungen von einem Fegfeuer, das heidnische Wesen des Bilder- und Reliquiendienstes fiel dahin. Auch die Dogmen von der Trinität und Christologie unterzog Luther seiner Kritik. Er nannte die Zwei-Naturenlehre eine sophistische Erkenntnis Christi und beanstandete das Wort „Trinität" als ein unbiblisches Wort, ohne übrigens dieser Kritik weitere Folgen zu geben.

Man hat Luther um dieses seines Vorgehens willen einen Revolutionär und Empörer genannt, und Jesuitismus und Papsttum gefallen sich noch heute darin, unermüdlich diesen Vorwurf gegen Luther und die Reformation zu wiederholen. Was sollen wir gegen diesen Vorwurf erwidern? Wollen wir etwa behaupten, das Vorgehen Luthers und der anderen Reformatoren sei ein dem damaligen päpstlichen Rechte und den Ansprüchen der Kurie entsprechendes gewesen? Da würde uns Luther mit seinem Verbrennen der päpstlichen Bannbulle und seinem Auftreten auf dem Reichstag zu Worms selbst eines Besseren belehren. Nein, Luther war und ist vom päpstlichen Standpunkt aus betrachtet ein Revolutionär. Aber er ist es nur deshalb gewesen, weil das Papsttum selbst auf Revolution, d. h. auf durchaus unberechtigter und unbegründeter Anmaßung und Gewalt beruht. Diese revolutionäre Gewalt anzugreifen und zu bekämpfen, sah sich jedoch Luther genötigt auf Grund des göttlichen Wortes, im Namen Jesu Christi selbst. Darum hat er zu seinem Vorgehen ein Recht gehabt. Er war dazu legitimiert durch die heil. Schrift und teilweise

auch durch die Tradition der römischen Kirche. Er hat es sich auch zur Pflicht gemacht, nicht selbst auf gewaltthätige Weise vorzugehen, sondern hat, da Papsttum und Bischöfe an die Abstellung der Mißbräuche und Irrtümer die Hand zu legen sich weigerten, auf geordnetem Wege die Erneuerung der Kirche durchzuführen gesucht. Uns ist darum Luther nicht ein Revolutionär, sondern der Reformator der christlichen Kirche und er ist das geworden, weil er vor allem der Reformator der christlichen Frömmigkeit war.

Werfen wir noch einen Blick darauf, wie die Reformatoren die katholische Frömmigkeit beurteilt haben, so zeigt sich uns, daß das Wesen derselben als aus Schwärmerei und Werkgerechtigkeit, aus Enthusiasmus und Ergismus bestehend ihnen wohl bekannt gewesen ist. In den Schmalkaldischen Artikeln [1]) betont Luther besonders das erstere, wenn er sagt: „Das Papsttum (d. h. der Katholizismus) ist eitel Enthusiasmus, darin der Papst rühmt, alle Rechte seien im Schrein seines Herzens und was er mit seiner Kirche urteilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich wider und über die Schrift oder das mündliche Wort ist." „Das ist der alte Teufel und die alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gottes auf Geisterei und Eigendünkel führet. Summa: der Enthusiasmus stecket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mohammeds Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort (Christus) und Sakrament. Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel." Und darum sagt Luther auch von dem Katholizismus: „Wir gestehen ihnen keineswegs zu, daß sie die Kirche seien, sie sind's auch nicht und wir wollen auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten" (S. 324). Es ist klar, daß Luther hier der katholischen Kirche eben den christlichen Charakter absprechen will. Anderwärts nicht bloß in den Schmalk. Artikeln, sondern auch im Augsburger Glaubensbekenntnis wird besonders der Ergismus, die Werkgerechtigkeit der römischen Frömmigkeit betont und darauf hingewiesen, wie man hier durch menschliche Werke, besonders auch durch solche, die nur menschliche Einbildungen und Meinungen, erdichtete, unnötige Sachen, wie etwa

[1]) Müller, Symb. B., S. 321 f.

die Messe sind, die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden zu verdienen suche.

Luther war nicht im Unklaren darüber, woher diese heidnische Frömmigkeit in das Christentum eingedrungen sei. Denn als heidnische Lehren bezeichnet er die römischen Lehren von Sünde und Gnade, so wenn er von der römischen Lehre von der Sünde sagt: „Solche und dergl. viel Stücke sind aus Unverstand und aus Unwissenheit, beide, der Sünden und unseres Herrn und Heilandes kommen, rechte heidnische Lehre, die wir nicht leiden können" (Müller, S. 311). Und auch Melanchthon sagt in der Apologie: „So wir der Widersacher Lehre annehmen, daß wir Vergebung der Sünde verdienen mögen aus Vermögen natürlicher Vernunft und unserer Werke, so sind wir schon aristotelisch und nicht christlich, und ist kein Unterschied zwischen ehrbarem heidnischem, zwischen pharisäischem und christlichem Leben, zwischen der Philosophie und dem Evangelio" (S. 89). Also nicht bloß aus dem Heidentum, sondern auch aus dem Judentum, sind die Irrtümer und Menschensatzungen ins Christentum eingedrungen und haben zur Verfälschung desselben, zur Auffassung des Christentums als eines neuen Gesetzes, mitgewirkt. „Die Väter haben sich durchs Gesetz täuschen lassen."

Was ersteres, das Eindringen des Heidentums ins Christentum betrifft, so sagt Melanchthon in seinen loci von 1521: „Wenn du aus Origenes den Wald philosophischer Meinungen wegnimmst, wie wenig bleibt übrig. Und doch folgen ihm mit großer Einmütigkeit die Griechen und von den Lateinern Ambrosius und Hieronymus. Und nach diesen, je jünger einer ist, desto unreiner ist er. Sogleich nach der Gründung der Kirche ist die christliche Lehre durch die platonische Philosophie ins Wanken gebracht worden." Auch Luther vertritt die gleiche Anschauung, wenn er sagt: „Wenn ich vom Evangelium zu den Vätern komme, so gemahnet mich's, wie wenn man Milch durch einen Kohlensack seihet." Von Augustin, den er sonst so hoch schätzt, bemerkt er einmal: „Die Platonici haben St. Augustinum in diese Meinung über diesen Text mit ihrem unnützen, unverständigen Geschwätz gebracht, wiewohl es so hübsch gleißet, daß sie die göttlichen Philosophi drob geheißen worden sind; darnach hat Augustinus uns alle mit ihm dareingezogen."

Und von der Theologie des Dionysius Areopagita sagt er, sie sei lauter Fabelwerk, ja ganz schädlich, weil sie mehr Plato folge, denn Christo. Luther verwirft darum aufs entschiedenste wie die Werkgerechtigkeit so auch die Mystik. Er hatte sich mit den Mystikern

selbst eine Zeitlang beschäftigt, hatte sie gegenüber der Äußerlichkeit der Kirche um ihrer Innerlichkeit willen geschätzt. Allein er fand bald, daß diese Mystiker einen völlig ungangbaren Weg zu Gott zeigen und von Christo weg- anstatt zu ihm hinführen. Er bezeichnet die Mystik als eitel Phantasie und Schwärmerei, tadelt sie ihres Pelagianisierens und unnötigen Spekulierens wegen und sagt, wenn einer auf diese Weise etwas finde, so finde er nicht Gott, sondern den Teufel. Vollends verwirft er die schwärmerischen Mystiker, die lieber neben dem Wort ausfahren, sich heimlicher Gesichte, Offenbarungen und Erleuchtungen rühmen und denselben folgen. Sie werden, meint er, entweder von der Majestät unterdrückt oder bleiben in der dicksten Finsternis stecken. Den wahren Gott kann man nicht aus menschlicher Einbildung, aus Phantasie oder Spekulation erkennen, sondern nur aus der Offenbarung Gottes in seinem Sohne. Luther ist darum entschieden für völlige Trennung der Theologie von der Philosophie; er ist eben um des unheilvollen Einflusses willen, den die Philosophie auf die Kirche ausgeübt hat, so sehr gegen den Aristotelismus und die blinde Vernunft eingenommen. „Was hilft dich's", sagt er, „daß du lange wissest, daß ein Gott sei und ist dir doch verborgen, was sein Wille gegen dich sei. Da träumt der eine dies, der andere das (Juden, Türken, Mönche). Denn eben daher ist alle Abgötterei in der Welt entstanden, weil sie von Gott außer und ohne sein Wort eitle und gottlose Gedanken gefasset und für die gewisse göttliche Wahrheit gehalten und also einen andern Gott gedichtet, der er von Natur und an ihm selbst ist. Denn außer Christo ist es anders nichts, denn Abgötterei und eitel falsch erdichtet Ding von Gott, es heißet gleich des Türken Alkoran, des Papstes Gebot oder auch Mosis Gesetz, wenn man dadurch gedenket vor Gott gerecht und selig zu werden." Darum „wenn man Christum verleurt, da wird aus allem Glauben (des Papstes, der Juden, Türken, Rotten) ein Glaube."

Luther war, wie wir sehen, sich dessen bewußt, daß es sich in dem Kampfe mit der katholischen Kirche um zwei verschiedene Arten von Frömmigkeit, nicht bloß um einen Schulstreit über christliche Glaubenssätze handle. Er betrachtet die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit als eine fleischliche, menschliche und im Grund teuflische. Er hätte sonst nicht noch zuletzt einer Schrift wider das Papsttum den Titel gegeben: „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet." Nicht so sehr war dieses Bewußtsein bei Melanchthon und einer großen Reihe von Anhängern Luthers vorhanden. So trefflich Melanchthon zuerst die Gedanken der Reformation faßt und wissenschaftlich dar-

stellt, so schön und fein, wenn auch mit Abschleifung aller Härten, er dem protestantischen Bewußtsein im Augsburgischen Glaubensbekenntnis und in der Apologie Ausdruck verliehen, so sehr ließ er sich doch später dazu drängen, den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus nur als eine Differenz in gewissen Glaubenssätzen und Zeremonien aufzufassen und zu behandeln. Auch die verschiedenen Religionsgespräche, die zwischen den streitenden Parteien veranstaltet wurden, bewegten sich größtenteils auf diesem Boden. Diese kümmerliche Auffassung der Reformation führte endlich dazu, daß der ganze Unterschied als ein Schulstreit betrachtet wurde, während er doch ein Unterschied zweier Weltanschauungen ist. Luther ist in der That, wenn wir so sagen wollen, der Apostel Deutschlands, der rechte Bonifacius. Denn wenn auch Bonifacius seiner Zeit die Donnereiche bei Geismar, das Sinnbild des Heidentums, gefällt hatte, so war doch aus dem stehengebliebenen Stamme, der seine Lebenskraft noch nicht verloren hatte, ein neuer, nicht minder starker Baum, ein neues Heidentum, wenn auch in etwas anderer Gestalt, herausgewachsen und Luther erst war es, der diesem Baum die Axt an die Wurzel legte.

Freilich, wir müssen sagen, wenn Luther auch die christliche Frömmigkeit in richtiger Weise aufgefaßt, so hat er doch das von der alten Kirche Überkommene noch nicht in allen Stücken völlig überwunden und abgestreift. Er hat den neuen Wein doch noch teilweise in die alten Schläuche gegossen. So richtig er z. B. erkannt hat, daß die christliche Frömmigkeit allein auf Gottes Thun beruhe, so hat er doch geglaubt, um dieser Erkenntnis willen die Prädestinationslehre in ihrer vollen Schroffheit und Härte aufrecht halten zu müssen, wobei er freilich mit der Zeit immer entschiedener betont hat, daß man nicht auf den verborgenen Gott, sondern auf den geoffenbarten Gott hinblicken müsse. Auch mit den christologischen Dogmen der alten Kirche, welche an Stelle des geschichtlichen lebendigen Christus einen erdichteten, toten setzten und Steine anstatt des Brotes boten, hat er nicht völlig gebrochen. Und wenn er auch, wie wir gesehen, an der Lehre vom Kanon auf Grund seines Glaubens Kritik geübt, so hat er doch anderseits das Wort Gottes und die heil. Schrift in ihrem empirischen Umfang wieder gleichgesetzt. Besonders aber hat die Reformation trotz ihrer völlig andersgearteten Auffassung vom Christentum und der christlichen Kirche der Theokratie kein Ende gemacht. Zwar war sich Luther, zumal in der Zeit vor dem Bauernkrieg, des eigentümlichen Charakters der christlichen Kirche wohl bewußt und hatte das Recht der christlichen Gemeinde auf selbständige Verwaltung ihrer

Angelegenheiten betont, aber die Not der Zeit und die Erkenntnis der völligen Unreife und Unfähigkeit der Gemeinden ihrem Ideale auch wirklich zu entsprechen, trieb und nötigte ihn, das Kirchenregiment den Händen der Landesfürsten anzuvertrauen. An die Stelle der früheren Hierokratie mußte so mit der Zeit eine neue Theokratie treten. Wie wäre es auch anders möglich gewesen, daß der evangelische Glaube der päpstlichen Universalmonarchie mit ihrem Schreckensapparate gegenüber sich behauptet hätte! Aber bei allem Unvollkommenen, das der Reformation anklebte und bei aller Verkümmerung, die über die Reformationskirchen in der Folgezeit hereinbrach, müssen wir doch das dankbar anerkennen, es war ein neuer Keim da, der die Kraft in sich trug, aus der Verkümmerung sich wieder herauszuringen und mit der Zeit das Unvollkommene zu überwinden.

§ 48. Die schweizerische Reformation.

Es war bedeutsam, daß neben Luther, fast gleichzeitig mit ihm, jedoch nicht unbeeinflußt von ihm, ein zweites Zentrum reformatorischer Bewegung sich bildete, in der Schweiz. Zwingli, in Zürich hauptsächlich wirksam, und nach ihm Calvin in Genf, vertraten ebenfalls reformatorische Gedanken und verschafften einer Reformation in der Eidgenossenschaft Eingang. So nahe sich beide Bewegungen miteinander berührten in der Abschaffung der Mißbräuche und Menschensatzungen, die in die Kirche eingedrungen waren, so ist doch unverkennbar zwischen dem Verständnis der christlichen Frömmigkeit bei Luther und bei Zwingli ein nicht unbedeutender Unterschied vorhanden. Dieser Unterschied stellte sich offenkundig heraus in dem Abendmahlsstreit, der zwischen beiden Teilen mit großer Heftigkeit geführt wurde. Luther vertrat in diesem Streit den Gedanken, daß im heil. Abendmahl eine wirkliche Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus stattfinde auf Grund davon, daß in, mit und unter den äußeren, sichtbaren Zeichen des Brotes und Weines Christus den Genießenden seinen Leib und sein Blut mitteile, während Zwingli das heil. Abendmahl lediglich als Gedächtnis und Erinnerung an den Tod Christi auffaßte. Luther hat bei diesem Streit darauf bestanden, daß Leib und Blut Christi in den äußerlichen Zeichen realiter und substantialiter gegenwärtig sei und hat zu diesem Zwecke Gedanken ausgebildet, die von der römischen Auffassung nicht zu weit entfernt sind. Allein das läßt sich nicht leugnen, daß seine Auffassung des heiligen Abendmahls und des Christentums überhaupt, die bei diesem Streit

zum Ausdruck kam, eine viel tiefere war, als die nüchterne, verständige, ja kahle Zwinglis. Es handelte sich bei diesem Kampfe im Grunde darum, ob christliche Frömmigkeit wirkliche Gemeinschaft mit Gott und dem erhöhten Christus durch Gottes Thun oder nur eine gedankenmäßige Beziehung auf Gott durch menschliches Thun sei. Und wenn Luther bei aller Einigung, die bei dem Marburger Gespräch erzielt wurde, doch bei seinem Urteile über die Schweizer blieb „ihr habt einen andern Geist als wir", eine Äußerung, in welcher er jedenfalls eine durch lange Erfahrung bewährte Erkenntnis aussprach, so wollte er damit eben dem Gedanken Ausdruck geben, daß die Auffassung der christlichen Frömmigkeit auf der Gegenseite eine andere sei als die seinige. Calvin hat darum auch an die Stelle der Zwinglischen Auffassung vom heil. Abendmahl die andere gesetzt, daß mit dem Munde zwar Brot und Wein, aber doch der verklärte Leib Christi geistlich von den gläubigen Abendmahlsgästen empfangen werde. Wir werden den Unterschied kurz so bezeichnen können, die christliche Frömmigkeit wird auf reformierter Seite in mehr gesetzlicher Weise verstanden, das Christentum wird, und darin berührt sich die reformierte Kirche näher mit der alten Kirche, mehr als Gesetz aufgefaßt. Dadurch wird aber auch hier dem Enthusiasmus in etwas die Thüre geöffnet, denn wo Ergismus ist, schleicht sich leicht der Enthusiasmus ein. Luther hat deshalb die Schweizer häufig mit den Schwarmgeistern zusammengestellt, ohne daß dies freilich in solchem Maße gerechtfertigt gewesen wäre.

Diese Auffassung des Christentums war bei Zwingli naheliegend, weil er auf anderem Wege als Luther zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen war. Ihm waren solche Seelenkämpfe, wie sie Luther durchzumachen gehabt hatte, erspart geblieben. Er hatte nicht unter Zittern und Zagen ringen müssen um Ruhe und Frieden für seine Seele. Ihm war die Frage nie so brennend geworden, wie bekomme ich einen gnädigen Gott und wie werde ich meines Heiles gewiß. Zwingli war mehr eine ruhige, nüchterne, verständige Natur; er war in die Schule der Humanisten gegangen und war durch sie zum Evangelium geführt worden. Hier war ihm allmählich ein Licht über die Irrtümer und Mißbräuche der römischen Kirche, über ihre Abweichungen von der heil. Schrift aufgegangen. So fand er (ähnlich etwa wie Wiclif) mit der Zeit, daß es notwendig sei, die Kirche nach der Schrift zu reformieren. Es ist charakteristisch, daß die erste reformatorische Schrift, die Zwingli ausgehen ließ, „von Erkiesen und Freiheit der Speisen" handelte. Die Schrift war demnach für ihn eine formale Norm, nach der in gesetzlicher Weise beurteilt wurde, was christlich sei

und was nicht. Die Schrift Alten und Neuen Testamentes wurde von ihm einfach übernommen und als absolute Richtschnur fürs christliche Leben betrachtet, wobei sich bald zeigte, daß das Alte Testament der reformierten Kirche vielfach sympathischer war als das Neue. Es fällt darum Zwingli nicht ein, von dem Kern der Schrift aus an der empirischen Schrift Kritik zu üben. In der Schrift fand nun Zwingli allerdings auch die Rechtfertigungslehre und er betont dieselbe. Aber es ist fraglich, ob er zu einem tieferen Verständnis derselben gelangt wäre, wenn ihn nicht Luthers Schriften, die er ohne Zweifel gebrauchte, dazu geführt hätten. So ist bei Zwingli die Rechtwerdung zwar auch nichts anderes, denn daß sich der Mensch in die Gnade Gottes gelegt und ergeben hat, der Glaube schließt ihm alles Verdienen aus; allein er versteht unter Glauben hauptsächlich das „sich allein auf Gott verlassen und seinen Worten gänzlich ohne Schwanken vertrauen". So ist es erfreulich, daß in den 67 Schlußreden von 1523 der evangelische Heilsglaube zu einem schönen Ausdruck kommt, blickt man aber in seine zwei zusammenhängenden Darlegungen des christlichen Glaubens an Karl V. und Franz I., so tragen diese einen merklich anderen Charakter. Sie lassen die religiöse Wärme und Tiefe vermissen. Es sind nüchterne, verständige Elaborate, die nach Schulweisheit und Scholastik schmecken. Zuerst kommt eine ziemlich trockene philosophisch klingende Lehre von Gott, die an Deismus mahnt, dann wird die Lehre von der Trinität und die Christologie entwickelt. Einen Anhang zur letzteren bildet sodann eine Ausführung über die Rechtfertigung. Einen breiten Raum nimmt hierauf die Lehre von der Prädestination ein, die, in philosophischer Weise entwickelt, das ganze System beherrscht. Diese Lehre dient hier nicht, wie bei Luther, dazu, um wichtige Interessen des Glaubens sicher zu stellen. Die Bedingtheit des Heiles durch Christum wird hier durch diese Anschauung im Grunde ausgeschlossen. Er meint, auch fromme Heiden wie Numa, Cato, Plato, Seneca, Herkules, Theseus, Sokrates und andere seien zur Seligkeit prädestiniert. In diesem Zusammenhang muß es zweifelhaft werden, in was denn für Zwingli eigentlich die christliche Frömmigkeit besteht. Dieselbe muß für ihn mit dem Ergismus, der ja im Heidentum vorhanden ist, jedenfalls Verwandtschaft gehabt haben. Auf Grund dieser seiner Auffassung der christlichen Frömmigkeit ist es verständlich, daß Zwingli in seiner reformatorischen Thätigkeit besonders auf die Herstellung einer Theokratie unter der gemeinschaftlichen Leitung der geistlichen und weltlichen Obrigkeit drängte und besonders die Reformation des Lebens im

Auge hatte. Darum eiferte er gleich anfangs so sehr gegen das Reislaufen und das Annehmen von Pensionen. Deshalb nahm er auch in späterer Zeit an der Leitung Zürichs und an der Ausführung weitausschauender politischer Pläne teil. Die schweizerische Reformation geht daher mehr von außen nach innen, während die lutherische den umgekehrten Weg einschlug. Bei der Reform des Gottesdienstes wurde darum alles, was nicht direkt in der Schrift geboten war, als verboten betrachtet und abgeschafft. Auch bei Calvin finden wir eine ähnliche Richtung. Die Hauptsache war ihm die Herbeiführung einer genauen Sittenzucht, durch welche das sittliche, religiöse, häusliche und soziale Leben der Bürger aufs genaueste geregelt und überwacht und weltliche Strafmittel ohne Bedenken zur Durchführung dieses Zweckes in Anwendung gebracht wurden. Wir müssen also dabei bleiben, die christliche Frömmigkeit in der schweizerischen Reformation war eine mehr gesetzliche, teilweise auch enthusiastisch-gefärbte. Freilich bei aller Inferiorität im Verständnis des Christentums hat eine solche Frömmigkeit in der Praxis auch unstreitbare Lichtseiten, nicht bloß, daß sie leichter Eingang findet und für die Masse verständlicher ist, sie ermöglicht auch bedeutendere und mehr in die Augen fallende Resultate, weil sie eben auf das Leben, das von dem Glauben Zeugnis ablegen soll, mehr Gewicht und Nachdruck legt. Beide Reformationskreise waren daher gewiß von Anfang an dazu bestimmt und berufen, nicht einander auszuschließen, sondern einander gegenseitig zu ergänzen und zu befruchten.

§ 49. Die englische Reformation.

Wieder einen eigentümlichen Charakter hat die englische Reformation. Sie ist nicht aus der Tiefe der religiösen Gemütes geboren, sondern von Staats wegen eingeführt worden zu einer Zeit, in welcher sich die Reformationskirchen des Festlandes schon organisiert hatten. Die Folge davon war, daß hier mehr nur die äußerlichen, greifbaren Resultate der Reformation zur Einführung gelangten. Der Geist und die Frömmigkeit, aus welchen dieselben herausgewachsen waren, blieben dem Volke, das in strenger Unmündigkeit festgehalten wurde, etwas mehr oder weniger Fremdes. „Die englische Reformation [1]) war nicht, wie in Deutschland, das Resultat eines langjährigen geistigen Kampfes, an dem sich die ganze Nation beteiligte, sondern ein Akt der

[1]) G. Weber, Gesch. d. Akatholischen Kirchen Englands. I, 2, S. 97.

geistlichen und weltlichen Obrigkeit, welche die durch fremde Satzungen entstellte Kirche in Kultus und Verfassung wieder auf den Zustand zurückzuführen suchte, wie er in den ersten christlichen Jahrhunderten bestanden, wobei man in dem dogmatischen Lehrbegriff die Ergebnisse der reformatorischen Forschungen des Kontinents sich aneignete. Die englische Kirche trug demnach in ihrem reformierten Zustand nicht minder den Charakter einer Gesetzeskirche, als zur Zeit ihrer Verbindung mit Rom. Da in England die kirchliche Umgestaltung nicht vom Volke ausging, so nahm dasselbe auch nicht den leidenschaftlichen Anteil an den geistigen Kämpfen und der heißen Aufregung, welche dieses Ereignis in anderen Ländern hervorrief. Diese passive und teilnamlose Haltung rührte zum Teil auch von dem geringen Bildungsgrade des Volkes her; denn bei dem aristokratischen Charakter, den der Humanismus in England annahm, waren nur die oberen Schichten der Gesellschaft von der Bildung und den Ideen der neuen Zeit berührt worden, das Volk und seine geistlichen Führer hatten den Boden der scholastischen Kirchlichkeit mit ihrer Werkheiligkeit und ihrem gedankenlosen Zeremoniendienst überhaupt nie verlassen. Es handelte sich darum bei der Reformation hier mehr um die kirchliche Form, die der großen Masse der Nation näher lag, als um den Inhalt des Glaubens, dessen tieferes Verständnis nur bei Gelehrten und Gebildeten vorausgesetzt werden konnte. Die englische Reformation war von Anfang an nichts anderes als eine äußerliche, die Verfassung, die Kultusformen und Institutionen berührende Änderung des früheren kirchlichen Zustandes." Darum wurde der Hauptnachdruck auf die Abschaffung des päpstlichen Primates und der alten Zeremonien, sowie auf Statuierung der königlichen Oberhoheit über die Kirche und auf Einführung einer neuen Liturgie (common-prayer-book) gelegt. Die Abfassung eines neuen Glaubensbekenntnisses schob Erzbischof Cranmer in den Hintergrund; er ging erst daran, als die römisch gesinnten Prälaten bereits gefallen waren. Es ist bezeichnend, daß sowohl in den 62 Artikeln unter Eduard VI. als auch in den 39 Artikeln, die unter Elisabeth zum Glaubensbekenntnis der englischen Kirche erklärt wurden, die Rechtfertigungslehre keineswegs eine zentrale Stellung einnimmt, sondern eben auch als eine Lehre unter anderen kurz behandelt wird. Die Kultusformen waren wichtiger als der Glaube, darum wurde auch die priesterliche Verfassung beibehalten. Die englische Staatskirche blieb eine bischöflich-priesterliche Kirche; der Priesterweihe durch die Bischöfe, die sich besonders ihrer apostolischen Succession rühmten, wurde eine besondere Kraft beigelegt. Allerdings

da die Messe gefallen war, war der Priester kein Heilsmittler mehr zwischen Gott und den Menschen. Aber der Bischofsstand blieb doch der Mittler der Tradition und des heil. Geistes durch ununterbrochene Succession von der primitiven Kirche an. Darum wurde aller Wert auf die Beibehaltung der priesterlichen Gewänder gelegt und dieselbe auch gegen die heftige Opposition der vom Festland heimgekehrten Flüchtlinge, die besonders in der Schweiz sich mit den Gedanken der dortigen Reformation erfüllt hatten, behauptet. Es ist bezeichnend, daß in den 62 Artikeln[1]) die neue Liturgie und das Buch, das das Ordinationsformular für Kirchendiener enthält, ausdrücklich unter den Glaubensartikeln aufgeführt wird. Und in den 39 Artikeln wird betont: „Das Buch über die Weihe der Erzbischöfe und Bischöfe und die Ordination der Presbyter und Diakonen, das neuerdings zur Zeit Eduards VI. erschienen und damals durch Parlamentsbeschluß bestätigt worden ist, enthält alles Notwendige und hat nichts in sich, was an sich abergläubisch oder gottlos wäre."

Die englische Reformation hat also den Sauerteig der katholischen Frömmigkeit am allerwenigsten ausgefegt; sie ist eine Reformation der Kirchenformen, aber nicht eine Reformation der Frömmigkeit gewesen. Daß die englische Kirche unter diesen Umständen mehr Fühlung mit der reformierten Kirche gesucht und gefunden hat als mit der lutherischen, kann uns nicht wundern.

§ 50. Die Pseudo-Reformation.

In Begleitung sowohl der sächsischen, als auch der schweizerischen Reformation machte sich eine Bewegung geltend, die angeblich eine weit gründlichere Reformation als die Luthers und Zwinglis erstrebte, in Wahrheit jedoch gerade die Hauptsache, die Frömmigkeit, unreformiert ließ. Während diese Richtung, von den Banden der kirchlichen Autorität sich loslösend die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit rein beibehielt, verwarf sie alle religiösen Vorstellungen und Gebräuche, die nicht in notwendigem Zusammenhange mit derselben standen. Die Rechtfertigungslehre wurde darum hier vor allem abgelehnt oder wenigstens in enthusiastischem Sinne umgebildet. Und da diese Frömmigkeit aus eigener Vernunft und Kraft auf dem Wege des Gefühls und Thuns den Weg zu Gott kennt und gehen kann, so

[1]) Niemeyer, Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, S. 610.

wurden auch die Heilsmittlerschaft Christi, die Trinität, die heil. Schrift und die Sakramente verworfen. Christus galt höchstens noch als Vorbild, als der Erste unter Seinesgleichen. Dafür wurde die Autorität der Vernunft, entweder der enthusiastisch affizierten oder der philosophisch thätigen statuiert. Wir haben hier also eine Reformation der Kirche ähnlich der bei den sogenannten Vorreformatoren. Diese Reformation ist nicht eine evangelische, sondern im Grund eine katholische Erscheinung. Sie verdient daher mit Recht den Namen Pseudo-Reformation. Dies gilt vor allem von der

Anabaptistischen Bewegung.

Man würde sich täuschen, wenn man meinen würde, es seien dogmatische Bedenklichkeiten, etwa wegen der Kindertaufe gewesen, welche diese Bewegung ins Leben gerufen hätten. Weit entfernt! Der Grund zu dieser Bewegung lag vielmehr darin, daß in weiten Kreisen des Volkes die alte enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit, die den Leuten von der katholischen Kirche her noch in Fleisch und Blut steckte, die überhaupt dem natürlichen Menschen am nächsten liegt, zäh festgehalten wurde. Wir hören von manchen Trägern dieser Bewegung, daß sie mit Vorliebe mit der mönchisch-mystischen Theologie des Mittelalters sich beschäftigten. Thomas Münzer,[1]) um ein Beispiel anzuführen, war ganz von dieser Frömmigkeit erfüllt. Er verkündigte, der Mensch müsse den gekreuzigten Christus an sich darstellend allen Lüsten Urlaub geben, der Welt und ihm selbst entwerden. Wenn dann das Licht der Vernunft untergegangen, in dem Zustand des Harrens, des Zweifelns und der Verzweiflung an ihm selbst, wenn er die Hölle erlitten, und es wie Wasserwogen über ihn hereinstürzt, dann zieht Gott ein in den lauteren Grund seiner Seele. Der Mensch sieht, wie es quillt aus dem Abgrund des Herzens, das Gott besitzt, in einer Liebeseinheit bis zur Vergottung des Menschen. „Wir fleischlichen Menschen sollen Götter werden durch die Menschwerdung Christi und von ihm selber gelehret werden und vergottet sein, in ihn ganz und gar verwandelt, auf daß das irdische Leben sich schwenke in den Himmel. Durch Langeweile und Gelassenheit muß der Mensch zur Unbeweglichkeit und Affektlosigkeit gelangen." Vor den Augen dieser Vertreter der neuplatonischen Frömmigkeit konnte natürlich die Heilsmittlerschaft Christi und die Lehre von der Rechtfertigung keine Gnade finden. Auch die geschichtliche Offenbarung Gottes konnte diesen Er-

---

[1]) Herzog, Real.-Enc. X, 365.

leuchteten, die selbst vergottet waren, nichts mehr gelten. Von der Bibel wollten sie nicht viel wissen. Sie galt ihnen, ob sie schon immer mit Bibelsprüchen bei der Hand waren, wenn diese ihnen paßten, als ein totes Buch. „Bibel, Bubel, Babel," sagte Münzer, „es hilft nichts als das innere lebendige Gezeugnis Gottes, wenn jemand gleich 100 000 Bibeln gefressen hätte. Armgeistig mußt du werden, daß du gar keinen Glauben in dir findest als das durstige Begehren nach Glauben, dann öffnet der Geist Gottes dir die Geheimnisse der Schrift; die Offenbarung kommt hernieder in einer frohen Verwunderung; denn das rechte Wort Gottes ist innerlich, durch das du ohne alles Mittel aus dem Munde Gottes berichtet wirst und der Geist bezeugt, daß man alle Bücher des Alten und Neuen Testaments lassen und den Offenbarungen des Herzens folgen muß." Aus solchen Reden geht hervor, daß der wiedertäuferische Geist ein Geist des unverfälschtesten Enthusiasmus war. Darum legten sie auch auf Visionen und Träume als auf göttliche Offenbarungen besonderen Wert. Bei der Zügellosigkeit des Enthusiasmus, dem hier im Unterschiede von der katholischen Kirche jede Disziplinierung fehlte, war es kein Wunder, daß sich die Bewegung in eine Unzahl von Parteien zersplitterte. Man zählte allein in der Reformationszeit ungefähr 40 Sekten. Bei dieser Grundlage ist nun die Verwerfung der Kindertaufe, die dieser Richtung den Namen des Anabaptismus eintrug, begreiflich. Wie hätte die Kindertaufe die Vergottung des Menschen herbeiführen können? Dazu muß es ja der Mensch aus eigener Vernunft und Kraft bringen; auch dachten sie, echt enthusiastisch, von der Sünde gering. In den neugeborenen Kindern, hieß es, ist keine Sünde; denn was Gott geschaffen hat ist gut; die angeborene Schwachheit an sich ist keine Sünde; nur wenn der Mensch in verständigen Jahren in die Sünde willige, sei es Sünde. Wozu also eine Kindertaufe? Dagegen legten sie auf die Taufe Erwachsener allen Wert, nicht als ob sie diese Taufe als ein Gnadenmittel betrachtet hätten, sondern weil diese Taufe ein Gebot Christi und das Zeichen der Zugehörigkeit zu dem heiligen Volk Gottes, das eben die Anabaptisten bildeten, war. Daß sie mit alledem den Rahmen katholischer Anschauungen nicht überschritten, leuchtet ein. Christus war für sie darum nur noch ein Vorbild, der Vorgänger, welchem nachzufolgen sie sich allerdings ernstlich bemühten, er war für sie der neue Gesetzgeber, denn der Enthusiasmus hatte bei ihnen zu seiner Kehrseite eine gesetzliche Strenge. Sie suchten die Gebote Gottes mit rechtem Ernste zu halten, wobei sie jedoch Altes und Neues Testament in unverständiger Weise

miteinander vermischten. So gab es Leute unter ihnen, die mit ihren harten Regeln über Essen und Trinken, Schlaf und Kleidung wie gestorbene Menschen umhergehen wollten, Leute, die sich freuten Gewalt zu leiden und das Leben für eine Langeweile hielten; es fanden sich unter ihnen solche, die nichts als beten und mit Gebet allem Übel widerstehen wollten, Verzückte, die immer nach himmlischen Gesichten aussahen und, wenn der Geist über sie kam, mit entstellten Gebärden am ganzen Leibe zitterten und wie tot zur Erde fielen. Plötzlichen Einfällen als göttlichen Eingebungen folgend fielen sie in fleischliches Wesen und in Verbrechen. In St. Gallen z. B. hatte eine Familie 2 Nächte mit Gesichten und Weissagungen zugebracht; plötzlich hieß ein Bruder den andern mitten in der Stube niederknien und hieb ihm den Kopf ab; so habe es ihm der Vater geboten. Anderwärts zogen sie die Kleider aus und liefen nackt durch die Straßen, Wehe über die Stadt rufend. Während sie so einerseits in fleischliches Wesen hineingerieten, achteten sie anderseits, ganz nach mönchischer Art, die irdischen Güter und Ordnungen gering. Einige verließen Haus und Hof, Weib und Kind; ohne Geld und Tasche zogen sie umher, wuschen den Heiligen die Füße, predigten von den Dächern herab oder gaben sich, um wie Kinder zu werden, mit kindlichem Spielzeug ab. Das Eigentum galt ihnen als Sünde. Nach dem Vorbild des mönchischen Kommunismus stellten sie die Gütergemeinschaft als Prinzip auf. Indem sie von da aus an den traurigen Zuständen Kritik übten, in welchen sich der Bauernstand damals befand — nicht durch Schuld der Reformation, die ja erst ins Leben trat, sondern durch Schuld der römischen Kirche, die nicht nur zu den Mißständen geschwiegen, sondern an der Herbeiführung derselben selbst wacker mitgearbeit hatte, — trugen sie zur Anfachung des Bauernkrieges bei, der so gut auf Rechnung der katholischen Kirche zu schreiben ist wie die französische Revolution. Echt mittelalterlich war es auch, daß sie alles, was nicht zu ihnen gehörte, alle nicht Wiedergetauften, als gottlose Welt betrachteten, mit der sie allen Verkehr in Handel und Wandel, auch in der Eheschließung, abbrachen und verboten. Auch die bestehenden Obrigkeiten verwarfen sie deshalb, weigerten sich Kriegsdienste zu thun, Eide zu schwören, obrigkeitliche Ämter zu begleiten und proklamierten am Ende den Grundsatz, das Reich Gottes müsse mit Gewalt aufgerichtet und die Gottlosen mit dem Schwert ausgerottet werden. Daß diese Ideen nicht bloß Träumereien müßiger Köpfe, sondern enthusiastische Überzeugungen waren, zeigte sich besonders in der Münsterischen Empörung. Da wurde offenbar, daß dieser Enthusiasmus, an-

statt zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu Knechtschaft und Tyrannei wie im Papsttum führen mußte. Denn die Theokratie, die hier unter Aufhebung von Ehe und Eigentum unter Johann von Leyden aufgerichtet wurde, war nichts anderes als eine Nachäffung des Papsttums. Luther hatte das Wesen der anabaptistischen Bewegung von Anfang an wohl durchschaut und klargelegt, daß dieselbe nichts anderes als eine neue Auflage des Mönchstums bedeute.

Neben dieser in die Öffentlichkeit tretenden und ins soziale Leben übergreifenden Bewegung gingen mehr in der Stille einzelne Männer her, die ebenfalls an der mystischen Frömmigkeit festhielten, wie Schwenkfeldt, Valentin Weigl, Sebastian Franck u. a. Auch sie waren im Grunde aus dem Banne der katholischen Frömmigkeit nicht losgekommen und machten daher der Reformation Opposition. Ähnlich war Servedes Grundanschauung eine mystisch-pantheistische, auf Grund deren die Dogmen der alten Kirche sich ihm auflösten. So taucht denn der neuplatonisch-pantheistische Gottesbegriff, der der enthusiastischen Frömmigkeit zu Grunde liegt, und der in der Kirche des Mittelalters so manchen Vertreter gefunden hatte, hier offen und ungescheut wieder auf.

Aber auch die deistisch-moralistische Anschauung, die schon von den Apologeten her ein wesentliches Element der kirchlichen Frömmigkeit gewesen war, bildete sich zu einer besonderen Richtung aus im

Socinianismus und Unitarismus.

Während der Anabaptismus erst später in dem englischen Baptismus wieder auflebte, brachte es diese Richtung von Anfang an zu bleibendem Bestande, zuerst in Polen, später in England und Amerika.

Die Frömmigkeit dieser Richtung ist im Grunde nichts anderes als nackter Ergismus. Sie besteht darin, daß man die Verheißungen Gottes glaubt und die Gebote Gottes so gut als möglich hält. Auch der Glaube wird als menschliches Werk und Verdienst betrachtet. Christus ist der göttliche Mensch, der als von Gott gesandter Prophet die vollkommene, göttliche Gesetzgebung gebracht, sofern er den Dekalog erklärt und vertieft, das Beispiel des wahren sittlichen Lebens gegeben und die Verheißung des ewigen Lebens sicher ausgesprochen hat. Jesus überschreitet die Stufe des Alten Testamentes, indem er das mosaische Gesetz reformiert, neue Sittengebote und Sakramente hinzugefügt, durch die Verheißung des ewigen Lebens und des heil. Geistes einen starken Antrieb zu deren Beobachtung gegeben und indem er die allgemeine Absicht Gottes versichert hat, den Reuigen und der Besserung

Beflissenen die Sünden zu vergeben. Allerdings kann nun kein Mensch das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen und deshalb erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch Glauben. Aber der Glaube ist das Vertrauen auf den Gesetzgeber, welches die Absicht, demselben gehorsam zu sein in sich schließt. Christus verbürgt durch seine Auferstehung und seine göttliche Macht denen, die sich an ihn halten, die Befreiung von der Sünde und die Erreichung des ewigen Lebens, mit dessen Antritt auch die Sündenvergebung für den einzelnen zum Abschluß kommt. Von diesen Voraussetzungen aus bedurfte es keiner Gottessohnschaft Christi mehr. Die Socinianer lösten daher das christologische und trinitarische Dogma, die Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden Christi und andere Glaubenslehren auf. In dieser Kritik liegt ihre Stärke und Schwäche zugleich, ihre Schwäche, sofern sie die Formen auflösten, in welchen die Religiosität sich damals bewegte, ihre Stärke, indem sie die teilweise unter dem Einfluß einer fern liegenden Philosophie gebildeten Dogmen auflösten und so der Folgezeit vorarbeiteten. Auch den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament haben sie teilweise besser erkannt, als es zu ihrer Zeit sonst vielfach der Fall war. Dies kann aber an dem Urteile nichts ändern, daß sie die christliche Frömmigkeit völlig verkannt und an ihre Stelle den Ergismus d. h. Rationalismus und Moralismus gesetzt haben.

Kap. IX.

Die Frömmigkeit im Zeitalter der Orthodoxie.

§ 51. Die lutherische und reformierte Kirche.

Auf die religiöse Erhebung, welche die Reformationszeit bedeutete, folgte im Ausgang des 16. und im 17. Jahrhundert eine Zeit des Niedergangs und der Erstarrung. Schon äußerlich kommt diese Rückwärtsbewegung darin zum Ausdruck, daß die von katholischer Seite ins Werk gesetzte Gegenreformation dem evangelischen Glauben weite Länder, in denen er bereits die Oberhand gewonnen hatte, wieder entriß. Diese Gegenreformation, in welcher der Katholizismus

seiner geistigen Inferiorität durch seine bekannten Mittel wieder aufhalf, hätte jedoch wohl nicht solche Erfolge erzielen können, wenn nicht in der evangelischen Kirche selbst ein gewisser Rückgang von den reformatorischen Prinzipien, eine gewisse geistige Gegenreformation, stattgefunden gehabt hätte.

Die Reformation war von vielen zu eng, als eine zu unbedeutende Sache aufgefaßt und nicht in ihrer ganzen Tragweite als eine Reformation der Frömmigkeit erkannt worden. Typisch hierfür ist, wie Melanchthon in dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis den Streitpunkt zwischen der evangelischen und katholischen Kirche dahin bezeichnet, „daß bei uns allein etliche Mißbräuche geändert sind, welche zum Teil mit der Zeit selbst eingerissen, zum Teil mit Gewalt aufgerichtet worden sind“ (Müller, S. 48). Wie die Religion in damaliger Zeit hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Lehre aufgefaßt wurde, so meinte man, handle es sich auch bei dem Gegensatz gegen die katholische Kirche in der Hauptsache um die Änderung gewisser Glaubenssätze. Schon bei der Reformation ist darum die Sorge um die Reinheit der Lehre vorherrschend. Schon Luther sagte „so lieget nun weit nicht so viel am Leben, als an der Lehre, daß wenn schon das Leben nicht so rein ist, kann dennoch die Lehre wohl rein bleiben und mit dem Leben Geduld getragen werden“. So viel Richtiges in diesen Worten liegen mag, sofern Luther hier eben das betonen will, daß die Lehre von der Rechtfertigung in der Kirche rein erhalten werden soll, so war eine solche Anschauung doch in hohem Grade geeignet, dem Intellektualismus Vorschub zu leisten und das Christentum hauptsächlich in die Lehre, in das Wissen des rechten Glaubens zu setzen. Auch sonst hat Luther, wie wir schon gesehen haben, manche Elemente beibehalten, die mit seinem Glaubensstandpunkte nicht mehr in völligem Einklang standen. Anstatt die christlichen Glaubenslehren vom Standpunkt des Heilsglaubens aus zu betrachten und je nach der näheren oder ferneren Beziehung zu demselben zu werten, hat er das Fürwahrhalten aller dogmatischen Glaubenssätze für notwendig erklärt, so indem er im großen Bekenntnis vom Abendmahl sagte „kurzum, es heißt rund und rein alles gegläubt oder gar nichts gegläubt“. Desgleichen war es verwirrend, daß zum Teil nach Luthers Vorgang die Inspirationslehre in die evangelische Kirche Eingang fand und im strengsten Sinne ausgebildet wurde. Hatten die Bekenntnisschriften scharf unterschieden zwischen dem bloß geschichtlichen Fürwahrhalten (fides historica) und dem heilbringenden Glauben (fides salvifica), so wurde auf Grund dieser Lehre beiderlei Art von

Glaube untereinander gemengt und der heilbringende Glaube unsicher gemacht, indem er dem Geschichtsglauben untergeordnet wurde. Es wurde unsicher, ob der evangelische Heilsglaube sich vor allem auf Christum beziehe oder ob er eben darin bestehe, alles für wahr zu halten, was in der Bibel steht, u. a. auch die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben. Anderseits aber, da Luther auch die Symbole (Apostol., Nicänisches, Chalcedonensisches und sog. Athanasianisches Glaubensbekenntnis) als echt christliche Symbole festgehalten hatte, konnte man auch der Ansicht sein, der evangelische Heilsglaube bestehe im Fürwahrhalten dieser Glaubensregeln und Dogmen in dem Sinne des Athanasianum, das anfängt „Wer da will selig werden, der muß vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben. Wer denselben nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verloren sein", wobei unter dem christlichen Glauben hauptsächlich die ganze alte Zweinaturenlehre mit allen ihren Spitzfindigkeiten gemeint und verstanden ist. Auch Melanchthon hatte in seiner späteren Zeit die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht mehr in ihrer ganzen Tiefe als die kindliche Gemeinschaft mit Gott, die nicht bloß die Heilsgewißheit unmittelbar in sich schließt, sondern auch die Quelle des neuen Lebens ist, verstanden und gelehrt, sondern er hatte die Rechtfertigung von der Erneuerung durch den heil. Geist getrennt und so dem Mißverstand Vorschub geleistet, als ob wahre christliche Frömmigkeit nicht unmittelbar sittliche Erneuerung in sich schließe. Auf diese Weise wurde der evangelische Heilsglaube von einer andern Seite her unsicher und seines eigentlichen Inhalts entleert. Die Lehrstreitigkeiten, welche teils noch zu Luthers Lebzeiten, teils nach seinem Tode ausbrachen und erst nach vielen Bemühungen durch die Konkordienformel geschlichtet wurden, zeigen, wie viel Unsicherheit auch unter den Anhängern der Reformatoren vorhanden war. Durch die Konkordienformel wurde die Richtung auf die reine Lehre maßgebend. In dieser Linie bewegt sich sodann auch die zu neuem Leben erwachende dogmatische Wissenschaft. Es kamen die Leute, die die alte Dogmatik wieder zum Leben erweckten, nur mit dem Unterschiede gegen früher, daß hier die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt wurde. Die Philosophie wurde wieder unter die Theologie gemengt, Christentum und Theologie miteinander verwechselt und der Scharfsinn in allerlei Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien geübt. Die lutherische Orthodoxie brachte es zu einer der katholischen ebenbürtigen Scholastik, die in unermüdlicher Breite zu beweisen verstand, daß das Christentum die einzig rationale Philosophie sei. Was soll man

z. B. dazu sagen, wenn der Dogmatiker Gerhardt 20 umfangreiche Bände braucht, um die evangelische Glaubenslehre zu entwickeln? Mußte da der Glaube nicht mit einer Unmasse von Dingen beschwert sein, wenn ein solcher Umfang erforderlich war, ihn zur Darstellung zu bringen? Der Hauptnachdruck wurde auf möglichste Genauigkeit und Exaktheit der Formeln und auf rücksichtslose Bekämpfung aller abweichenden Anschauungen gelegt. Neben den Katholiken wurden insbesondere die Reformierten mit oft gehässiger Leidenschaftlichkeit bekämpft. Welches Mückenseigen hier getrieben wurde, sehen wir z. B. daraus, daß der Wittenberger Calov seinem älteren Zeitgenossen Calixt als besondere Sünde vorwarf, daß er lehre, das Geheimnis der Dreieinigkeit könne aus dem Alten Testamente allein nicht genügend erwiesen werden und den Vätern des alten Bundes sei noch nicht der Sohn Gottes in seiner besonderen Hypostase erschienen. In den synkretistischen Streitigkeiten brachten es die Wittenberger Theologen so weit, daß sie bei dem durch Gelehrsamkeit wie Frömmigkeit ausgezeichneten Calixt 88 Irrlehren aufstöberten; und wenn es auf die Wittenberger Theologen allein angekommen wäre, so hätten sie Calixt wegen seiner Irrlehren, von welchen oben die zwei bedeutendsten angeführt sind, in den Bann gethan und die Kirchengemeinschaft mit ihm und seinen Anhängern aufgehoben; nicht als ob wir Calixt in allen seinen Anschauungen beipflichten könnten. Wenn er z. B. auf die Übereinstimmung der ersten christlichen Jahrhunderte besonderen Wert legte, so übersah er dabei vollständig, daß die verfehlte Entwicklung der Kirche in dieser Zeit schon begonnen hatte. Aber anerkennenswert ist bei ihm doch das, daß er sich eines gewissen Unterschieds zwischen Religion und Theologie bewußt zu werden begann und daß er überhaupt für die Sache der Freiheit und Wissenschaft stritt. Im Gegensatz dazu war den lutherischen Theologen die reine Lehre, wie sie sich in ihren Systemen darstellte und von ihnen, wie sie meinten, in unfehlbarer Weise dargestellt sei, alles.

Die Folge dieser Entwicklung, dieser Umwandlung der lebendigen Frömmigkeit war, daß die evangelische Frömmigkeit einen gesetzlichen Charakter bekam. Es ist eine ähnliche Entwicklung wie früher bei der Bildung der altkatholischen Kirche und bei Aufstellung der Glaubensregel. Evangelische Frömmigkeit bestand nun vor allem darin, daß man alle Glaubenssätze, welche von den Theologen für christlich und evangelisch ausgegeben wurden für wahr hielt oder wenigstens für wahrzuhalten sich bereit erklärte (fides implicita). Sie bestand in Unterwerfung, aber nicht unter Christus und sein Wort allein, sondern

in Unterwerfung unter die ganze Bibel, die Theologie, die Bekenntnisschriften, die Konkordienformel, und was sonst für Formeln noch aufgestellt wurden. Die lebendige christliche Frömmigkeit, die Kindesstellung zu Gott durch den Glauben wurde auf die Seite geschoben, die Rechtfertigung aus dem Glauben war mehr eine Lehre, welche man zu glauben hatte, als etwas, was man an sich selbst zu erfahren und zu erleben hatte. Die Folge davon war, daß man über dem Wissen das Leben, über der reinen Lehre den eigentlichen Erweis des Glaubens im Wandel vernachlässigte und hintansetzte. Kein Wunder! Denn ein Glaube, der nur Wissen ist, kann nicht die Quelle eines neuen Lebens sein. So vieles die Orthodoxie daher auch leistete, so sehr es ihr anzuschlagen ist, daß mit ihrer Hilfe der 30jährige Krieg überstanden wurde, ohne daß die evangelische Kirche, wie ihre Gegner es wollten, vernichtet worden wäre, eine sittliche Erneuerung des Volkslebens brachte sie doch nicht zu stande. Die Frömmigkeit wurde eben auch wieder, ähnlich wie in früheren Zeiten, als eine äußerliche Leistung aufgefaßt, darin bestehend, daß man getauft wurde, zur Kirche, zur Beichte und zum Abendmahl ging.

Ein solches gesetzliches Christentum konnte freilich jedermann zugemutet werden. Die evangelische Kirche blieb daher oder vielmehr sie entwickelte sich um diese Zeit erst recht zu einer Staatskirche; die evangelischen Territorien waren wie die katholischen kleinere oder größere Kirchenstaaten, in welchen Staat und Kirche aufs engste miteinander verbunden und Religiöses und Weltliches ganz ineinander gemengt waren. Es zeigte sich dies darin, daß das Kirchenregiment in der Regel in erster Linie in der Hand der Fürsten und Obrigkeiten lag. Es konnte wohl auch nicht anders sein, als daß auf eine katholische Theokratie zunächst eine Theokratie in evangelischem Sinn folgte. Ohne ein solch theokratisches Gefüge, ohne eine solche gesetzliche Organisation und enge Verbindung mit dem Staate hätte wohl die evangelische Kirche des einherflutenden Enthusiasmus und der furchtbaren Drangsale, die durch die Gegenreformation über sie kamen, sich nicht erwehren können.

Doch bei allen Schatten, die sich uns zeigen, soll und darf freilich der Orthodoxie der Ruhm nicht geschmälert werden, daß sie doch die reine Lehre, und insbesondere die Lehre von der Rechtfertigung bewahrt und durch alle Stürme der Zeit hindurch gerettet hat. Es ist in der evangelischen Kirche doch nicht gegangen, wie in der altkatholischen Kirche, daß über dem äußerlichen Gesetzestum auch das rechte Wissen um die christliche Frömmigkeit abhanden gekommen

wäre. Die Lehre von der Rechtfertigung war durch Luther und die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche doch zu tief eingeprägt, als daß ihre Bedeutung hätte vergessen werden können. Und auch an lebendiger evangelischer Frömmigkeit hat es der Kirche in dieser Zeit nicht gefehlt. Das zeigt uns ein Blick auf die geistlichen Liederdichter dieser Zeit und auf diejenigen, welche durch ihre Erbauungsschriften noch heute zur Erbauung unseres evangelischen Volkes beitragen.

Freilich kann auch nicht geleugnet werden, daß es an Vertretern der enthusiastischen Frömmigkeit nicht fehlte. Es ist dies zum Teil daraus zu erklären, daß die gesetzliche Frömmigkeit, die von der Rechtfertigung aus dem Glauben nichts wußte, eine Brücke zum Enthusiasmus bildete. Die Schriften der Mystiker des Mittelalters, wie z. B. die Taulers, des Thomas a Kempis u. a. bildeten darum für suchende Seelen eine beliebte Lektüre. So läßt sich auch in Johann Arndts wahrem Christentum, das in dieser Periode entstanden ist und eine so weite Verbreitung unter dem evangelischen Volk gefunden hat, diese Vermengung evangelischer und mystischer Frömmigkeit deutlich nachweisen. Aber auch reine Enthusiasten treten auf. Der interessanteste unter diesen ist wohl der Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme. Die sogenannte Theosophie oder „teutonische Philosophie" desselben ist ja doch in Wahrheit nichts anderes als eine Erneuerung der mittelalterlichen Mystik oder der neuplatonischen Philosophie, in welche wenigstens dem Schein und Namen nach das Christentum eingeflochten ist. Schon in seinem Elternhause war Böhme mit mystischen Lehren bekannt geworden und hatte sich auch späterhin mit mystisch-theosophischen Schriften beschäftigt. Als reisender Handwerksgeselle fühlte er sich 7 Tage lang in seliger Ruhe von göttlichem Lichte umflossen; seine tiefere Erleuchtung schreibt sich aber von jenem Momente her, wo er durch den Glanz eines blank polierten, von der Sonne beschienenen Zinntellers in Ekstase versetzt, die göttlichen Geheimnisse bis auf die Prinzipien aller Dinge durchschaute und ihre tiefinnerliche „Qualität" erkannte. „Weil ich befand," sagt er, „daß in allen Dingen Gutes und Böses war und daß es in der Welt dem Gottlosen so wohl geht als dem Frommen, auch die barbarischen Völker die besten Länder inne hätten und ihnen das Glück wohl noch mehr beistünde als dem Frommen, ward ich wegen alles dessen ganz melancholisch und hoch betrübt und konnte mich keine Schrift trösten, obwohl mir dieselbe wohl bekannt war. Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich und wie in einem großen Sturme in

Gott erhub, und mein ganzes Herz und Gemüt samt allen anderen Gedanken und Willen dareinschloß, ohne Nachlassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht abzulassen, er segnete mich denn, das ist, er erleuchtete mich mit seinem heil. Geiste, daß ich seinen Willen verstehen und meine Traurigkeit loswerden möchte, da brach der Geist durch. Als ich aber in meinem angesetzten Eifer also gewaltiglich wider der Höllen Pforten stürmte, als wären meiner Kräfte noch mehr vorhanden, des Willens auch das Leben daranzusetzen, alsbald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Pforten durchgebrochen, bis in die innerste Geburt der Gottheit und allda mit Liebe umfangen worden wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. Was aber da für ein Triumphieren im Geist gewesen, kann ich nicht beschreiben noch reden. Es läßt sich auch mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo mitten im Tod das Leben geboren wird. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, selbst an Gras und Kraut, Gott erkannt, wer er sei und wie er sei und was sein Wille sei. So ist denn auch alsbald in diesem Lichte mein Wille gewachsen das Wesen Gottes zu beschreiben."

Es ist klar, daß diese Erleuchtung Böhmes ihre Parallele in Indien oder im Gebiete des Neuplatonismus, aber nicht innerhalb des Christentums hat. Sachlich war daher der Görlitzer Oberpfarrer Richter ganz im Recht, als er gegen Böhme auftrat; ob er formell richtig gehandelt, dürfte immerhin fraglich sein.

Auch Böhmes System hat darum einen pantheistischen Charakter. Gott ist der absolute Urgrund, von dem man nicht sagen kann, daß er dies oder das, daß er böse oder gut sei oder daß er etwas wolle, er ist in sich selbst naturlos, affekt- und kreaturlos. Aus ihm fließt alles, Gutes und Böses heraus, in ihn kehrt auch alles wieder zurück. Es ist der alte „Weg abwärts und aufwärts", den wir bei allen Enthusiasten finden. Von anderen Vertretern dieser Frömmigkeit aus dieser Zeit zu reden würde hier zu weit führen.

Werfen wir noch einen Blick auf die reformierte Kirche, so war ihre Gestalt im wesentlichen die gleiche wie die der lutherischen Kirche, nur daß der gesetzliche Charakter des Glaubens und des Lebens ihr von Anfang an eingepflanzt war. In dem arminianischen Streit, der durch die Dordrechter Synode entschieden wurde, handelte es sich um die Prädestinationslehre, in den Coccejanischen Streitigkeiten um die strenge Einrichtung des Lebens nach den göttlichen Geboten. Im Geiste und in der Stellung der reformierten Kirche lag es, daß sie

in manchen Ländern sich mit den Waffen in der Hand um ihre Erhaltung wehrte. Und es ist anzuerkennen, daß sie, wie die lutherische Kirche, als eine rechte Märtyrerkirche sich erwies. Neben der gesetzlichen Frömmigkeit flatterte hier manchmal, wie z. B. in den Cevennenkriegen das Feuer des Enthusiasmus in hellen Flammen auf.

§ 52. Die englische Kirche.

Daß die englische Reformation mehr nur eine Reformation der äußeren Formen als eine Reformation der Frömmigkeit gewesen war, bestätigt sich in dieser Periode. Schon die fortwährenden Versuche unter den Königen aus dem Hause Stuart, den Katholizismus wieder einzuführen, legen Zeugnis dafür ab, daß man sich von demselben nicht zu weit entfernt wußte. Es ist bezeichnend, daß die Reformbewegung in England mit der Errichtung der Staatskirche nicht zur Ruhe gekommen war, sondern daß sich fortwährend neue Bildungen erhoben. Diese Neubildungen, das ist bezeichnend an ihnen, tragen alle von ihrem Ursprung her noch die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit in sich. Wie bei den Mönchsorden immer wieder neue Orden neben die alten traten, so kommen auch hier immer wieder neue Gebilde neben den alten auf. Denn diese Frömmigkeit, nicht befriedigt mit sich selbst, suchte sich in immer neuen Gestalten und Formen darzustellen und kann sich auf mancherlei Weise mit den Elementen des Christentums verbinden. So ist England und später Nordamerika, wo diese Denominationen eine Zuflucht und eine Heimat gefunden haben, bis auf unsere Zeit ein Herd für religiöse Neubildungen und ein fruchtbarer Boden, aus dem immer wieder neue Sekten herausgewachsen sind, geworden, wobei wir unter Sekten solche religiöse, christliche Vereinigungen verstehen, welche anstatt der wahren christlichen Frömmigkeit die enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit pflegen, mögen diese Vereinigungen nun klein oder groß sein, mögen sie im Altertum oder in der Neuzeit entstanden sein.

Anfangs hatte es den Anschein, als ob eine gründliche Reformation der englischen Kirche im Anzug sei. Viele Flüchtlinge drängten nach ihrer Rückkehr auf Reformation der Staatskirche d. h. hauptsächlich der äußeren Formen. Anstatt der königlichen Suprematie verlangten sie Selbständigkeit der Kirche, anstatt des hierarchischen Episkopalsystems eine Presbyterialverfassung mit strenger Kirchenzucht, starre Geltung des formalen Schriftprinzips, eifriges Festhalten am calvinischen Dogma und möglichst nackten Gottesdienst. Der Eifer,

den diese Puritaner, nach ihrem Verfassungsideal auch Presbyterianer genannt, entwickelten, war in mancher Hinsicht wohl löblich, allein, es war bezeichnend, daß es sich ihnen vor allem um die Reform äußerlicher Dinge handelte. Der in dieser Bewegung verborgene Geist offenbarte sich in dem aus dem Puritanismus hervorgegangenen Independentismus, der das Verfassungsideal der Presbyterianer aus dem Aristokratischen ins Demokratische übersetzte und völlige Unabhängigkeit der Einzelgemeinde proklamierte, um für den in der Gemeinde waltenden Geist Gottes d. h. für ihre schwärmerischen Ideen freie Bahn zu schaffen. Wes Geistes Kinder diese Heiligen und Propheten waren, zeigte sich in der englischen Revolution und in der Hinrichtung Karl I., die durch sie unter der Anführung Cromwells ins Werk gesetzt wurde, Dinge, durch welche diese Enthusiasten Vorläufer der französischen Revolution wurden.

Nachdem der Enthusiasmus der Revolutionszeit gedämpft war, lief diese Bewegung aus teils in das Quäkertum, teils in den Baptismus.

Der Gründer der Quäker[1]), oder der Gesellschaft der Freunde, wie sie sich selbst nennen, George Foks, legte im Gegensatz zu dem geschriebenen Wort Gottes allen Nachdruck auf das innere Wort oder auf den Geist, auf den Christus in uns anstatt des Christus für uns. Einer Independentenpredigt beiwohnend fühlte er sich getrieben den Prediger laut zu unterbrechen mit den Worten: „Nicht auf das Wort sondern auf den Geist, aus welchem jene Männer Gottes geredet und geschrieben, komme es auch heute noch an". Das Inspirationsdogma wird also hier in eine fortlaufende Inspiration umgesetzt. Nicht Schrift, sondern Geist, nicht äußerer Gottesdienst, nicht Dogmen und Sakramente, sondern allein das innere Licht, das von Gott in dem Gewissen jedes Menschen angezündet ist und durch den Geist Christi, der ihn plötzlich ergreift, erneuert und gekräftigt wird. Dieses „innere Licht", das wir schon bei den Wiedertäufern gefunden, ist nichts anderes als die schwärmerische affizierte Vernunft, weshalb es die Quäker selbst mit Vernunft und Gewissen gleich setzen und somit als Gemeingut aller Menschen betrachten. Und das mit Recht. Denn dieses innerliche Licht ist nichts spezifisch Christliches mehr, mit welchen Namen es auch bezeichnet werden mag. Das Werk Christi, behaupten sie, habe allein auf dieses innerliche Licht abgezielt. Die Bibel gilt zwar als äußeres Wort Gottes, aber sie hat nur Bedeutung als An-

[1]) Kurtz, Kirchengeschichte II, 240 ff.

knüpfungs- und Erregungsmittel für das innere Wort. Das geschichtliche Christentum verliert unter diesen Umständen seinen Wert und seine feste Begrenzung. In ihren gottesdienstlichen Versammlungen tritt darum ein jedes, das sich vom Geist ergriffen fühlt, Mann oder Weib, betend, lehrend und ermahnend auf; fühlt sich keines dazu gedrungen, so sitzen sie in stiller Beschauung. Die Taufe ist abgeschafft, das Abendmahl ist bloße Erinnerung, dessen die aus dem Geist geborenen nicht mehr bedürfen. Ihr Leben war streng gesetzlich. Das ethisch-praktische Moment mit humanitären Bestrebungen für allgemeine Menschenliebe spielt bei ihnen eine wichtige Rolle. Sie zeichneten sich durch stillen, friedlichen Fleiß, strenge Rechtlichkeit, ernste Gesinnung und weltflüchtige, äußerst einfache Lebensweise aus. Jede Eidesleistung, Kriegs- und Staatsdienst ist bei ihnen verboten, sie duldeten keine Lustbarkeit und verabscheuten jede Art von Luxus.

Hatten die Quäker ihren Namen „Zitterer" erhalten wegen der konvulsischen Zuckungen, die sich bei ihnen beim plötzlichen Kommen des Geistes einzustellen pflegten, so äußerte sich bei den Jumpers (Springer) das Ergriffensein vom Geist in krampfhaftem Springen und Tanzen, verbunden mit einem dem Bellen ähnlichen, unartikulierten Getöne. Eine andere Abart bildeten die Shakers (Schüttler), die bei ihren Versammlungen feierliche Tänze und Märsche mit Gesang aufführten, verbunden mit hüpfender und schaukelnder Körperbewegung. Eine andere Richtung in Nordamerika steigerte den dem Quäkertum von Haus aus innewohnenden Zug zur Loslösung von dem geschichtlichen Christentum bis zur Leugnung der Gottheit Christi und der Autorität der heil. Schrift zu gunsten unbeschränkter Geltung der Vernunft und des Gewissens, was jedoch auch kräftigen Widerstand unter ihnen hervorrief.

Eine ebenso enthusiastische nahe mit ihnen verwandte Sekte sind die Baptisten, die sich von dem schweren Schlage, der sie im 16. Jahrhundert getroffen, nach und nach unter der Leitung des David Joris und Menno Simons wieder gesammelt und in Holland und England niedergelassen hatten. Ihre Grundsätze waren die gleichen wie die der Anabaptisten, nur war ihr Auftreten gemäßigter. Sie führen ihre Ursprünge bis auf die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche zurück und insofern mit Recht, als sie Vertreter jener Frömmigkeit sind, die damals schon die christliche Kirche erfüllte. Was das Dogma betrifft, so stehen sie auf dem Standpunkt der reformierten Kirche, aber ihre Frömmigkeit ist eine enthusiastische. Die Hauptsache ist bei ihnen die Taufe Erwachsener, nicht als ob die

Taufe ihnen ein Gnadenmittel wäre, sondern sie ist nur Zeichen und öffentliches Zeugnis von der Bekehrung. Bei ihnen heißt es zuerst Christ werden, dann sich taufen lassen. Wer getauft ist, führt nach ihrer Ansicht ein lediglich geistliches Leben. Er ist frei von der Herrschaft der Sünde. Beim Getauften kommen Sünden überhaupt nicht mehr vor, er hat keine Vergebung derselben mehr nötig. Der neue Mensch ist — echt enthusiastisch — wie mit einem Schlage fertig. Das geistige Leben dokumentiert sich im Halten des Gesetzes, das freilich abgeschwächt wird, damit die Heiligkeit der Mitglieder doch behauptet werden kann. Die Schrift kommt wesentlich als Gesetzeskodex in Betracht. Auf Grund der Bergpredigt wird Eidesleistung, Staats- und Kriegsdienst verworfen. Das sind freilich stolze, selbstgerechte Heilige, die so das Gesetz erfüllen, sie haben selbstverständlich ein Recht auf andere Kirchen herabzusehen und sie als Babel zu verachten. Wie freilich der alte Anabaptismus sich letztlich nicht an Gottes Wort band, sondern der eigenen Inspiration folgend sich über dasselbe wegsetzte, so ist es auch beim englisch-amerikanischen Baptismus der Fall. Die enthusiastische Religiosität emanzipiert sich von der Schrift; Träume und Gesichte sind ihr schließlich bedeutsamer. So führt diese Geisttreiberei, die von einer möglichst massiven Auffassung der Schrift ausgeht, schließlich zu einer anmaßenden Willkür, die die geschichtliche Offenbarung zum Spielball ihrer eigenen Einfälle herabsetzt.

Im Laufe der Zeit bildeten sich auch hier eine Menge von besonderen Richtungen. Einige derselben wurden durch Differenzen wegen der Prädestinationslehre veranlaßt. Andere feiern anstatt des Sonntags grundsätzlich den Sabbat. Die Peyssilianer fordern daneben echt mönchisch Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft. Andere Richtungen vertreten wieder mehr eine evangelische Frömmigkeit, wie wir z. B. dem berühmten Baptistenprediger Spurgeon eine solche nicht absprechen können. Aber nur die freilich in unseren Tagen weit verbreitete Blindheit in religiösen Dingen kann übersehen, daß mit evangelischem Christentum auch hier baptistischer Enthusiasmus in genügender Menge vermischt ist.

Bei so vielem enthusiastischen Wesen, das in England auftauchte, war es immerhin ein Glück, daß das reformierte Christentum, das nach England verpflanzt worden war, ein Gegengewicht und eine Schranke für denselben bildete.

Kap. X.

Die Frömmigkeit des Pietismus.

Man hat den Pietismus schon als die zweite Reformation der evangelischen Kirche bezeichnet. Doch wird damit dem Pietismus zu viel Ehre angethan, denn derselbe bedeutet nur eine Wiederbelebung der evangelischen Frömmigkeit, nicht eine Wiederauffindung derselben. Doch hat der Pietismus auch damit schon sich ein großes Verdienst um die evangelische Kirche erworben, daß er nach der Erstarrung der Orthodoxie die Frömmigkeit wieder zu neuem Leben erweckt hat.

§ 53. Der Pietismus Speners[1]) und der Pietismus im allgemeinen.

Als der Vater des Pietismus gilt Spener. Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß Spener etwas durchaus Neues bezweckt und ins Werk gesetzt hätte. Eine ganze Reihe von trefflichen Männern ersehnte und erstrebte damals eine Erneuerung der unter den Nachwirkungen des 30jährigen Krieges schwer darniederliegenden Kirche. Spener verlieh diesem Gedanken Ausdruck in seinen „Pia desideria, oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren christlichen Kirche“ 1675. Spener machte in denselben folgende Vorschläge: 1. reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes und Privatversammlungen zur Förderung gründlicherer Schriftkenntnis; 2. Aufrichtung und fleißige Übung des geistlichen Priestertums, Mitwirkung der Laien mit dem Pfarramt durch Erbauung anderer, zunächst der Hausgenossen, und Mitstreiten im Gebet; 3. ernste Mahnung, daß es mit dem Wissen im Christentum nicht genug sei, sondern daß die Bethätigung des Glaubens im Wandel, in Liebe, Uneigennützigkeit, Sanftmut, Geduld, Versöhnlichkeit u. s. w. dazukommen müsse; 4. Andersgläubigen solle man anstatt des Disputierens mit herzlicher Liebe nachgehen, die den Gegner nicht bloß widerlegen, sondern auch bessern möchte; 5. andere Erziehung der künftigen Prediger auf Schulen und Universitäten, wobei eingeschärft würde, daß nicht weniger an dem

[1]) Ritschl, Geschichte des Pietismus; Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus.

gottseligen Leben, als am Fleiß und Studieren gelegen sei; Beförderung der Frömmigkeit durch Lektüre von Tauler, Thomas a Kempis, der deutschen Theologie und anderer mystischer Schriften; 6. eine andere Art zu predigen, wobei das Hauptstück wäre, daß das Christentum in dem inneren oder neuen Menschen bestehe, dessen Seele der Glaube, dessen Wirkungen die Früchte des Lebens seien.

Gemäß diesen Vorschlägen richtete Spener selbst in seinem Hause eine Privatversammlung ein, die später in die Kirche verlegt werden mußte. Hier wurde zuerst Bayle's praxis pietatis, dann Lütkemanns Vorschmack göttlicher Güte, Hunnius Auszug der notwendigsten Glaubenswahrheiten, später ausschließlich das Neue Testament gelesen. Spener selbst hatte in seiner Jugend neben Arndts wahrem Christentum sich besonders mit englischen asketischen Schriften beschäftigt. Diese Stunden sollten nach Speners Ansicht vorzüglich der Heranbildung von Kernchristen dienen. Das Resultat war freilich ein anderes als das, was Spener beabsichtigt hatte. Einige der Beteiligten nämlich gerieten in separatistische Neigungen hinein. Man wird Spener von der Schuld, daß die Sache diesen Ausgang nahm, nicht ganz freisprechen können. Es kommt hierbei nicht bloß seine Unentschlossenheit und Nachgiebigkeit in Betracht, die ihn abhielten, separatistischen Bestrebungen mit Entschiedenheit entgegenzutreten, sondern auch seine allgemeine religiöse Stellung. Spener wollte zwar nichts anderes sein als ein rechtgläubiger Lutheraner, allein es ist deutlich, daß er eine eigentümliche Methode der Frömmigkeit befürwortete. Spener fordert, daß ein jeder bei sich durch Betrachtung des göttlichen Gesetzes die Zerknirschung befördere; wenn der Gefallene seine Sünde erkenne, so müsse er bemüht sein, daß er solche Gedanken sich nicht aus dem Sinn schlage, sondern vielmehr bewirken, daß die Trauer tiefer eindringe. Denn die Zerknirschung müsse heftig sein und der Mensch erschrecken vor seinem Richter. Auch Francke, der Schüler Speners, fordert eine rechte Bußarbeit als Bedingung des Heils. Mag Spener noch so sehr betonen, die Buße sei weder ganz noch halb unser Werk, und unser Wille wirke dabei nur mit, nicht aus seinen natürlichen, sondern aus den vom heil. Geist gewirkten Kräften, so ist doch deutlich, daß die Buße, sofern der Mensch sie befördern will, zu einem menschlichen Affekt wird, den man vorsätzlich und eigenwillig herbeiführen will. Hier setzte die große Schar der Pietisten ein und die eigenthätige Beförderung der Zerknirschung wurde der Anlaß zu vielen Mißbräuchen, die trübe Quelle einer ungesunden, selbstgemachten, geisttreiberischen Frömmigkeit. Der Bußkampf wurde zumal in der

Halleschen Schule Gesetz für alle, die rechte Pietisten sein wollten. Spener schreibt zwar, die Hauptsache bei der Buße sei nicht die Empfindung des Herzens, sondern der Haß gegen die Sünde, und der Schmerz über die Sünden sei bei einigen heftiger, bei andern geringer; auch Francke bemerkt: „Ich dringe nicht auf Zittern, sondern fordere nur, daß die Zerknirschung aufrichtig sei.“ Dennoch galt die Regel, daß in den meisten Fällen die wahre Zerknirschung von heftigen Erschütterungen, Furcht und Zittern begleitet sei, verbunden etwa mit krampfhaften Zuckungen. Solche Dinge galten darum als besondere Beweise göttlicher Wirksamkeit und wurden mit Vorliebe befördert. Deshalb kam es aber auch in der Regel zu keiner fröhlichen Heilsgewißheit. Man wußte ja nicht, ob die Buße auch gründlich und tief genug sei. Der seiner Sache gewisse Glaube Luthers ist darum dem sächsischen Pietismus ein unbekanntes oder nur schwer erreichbares Ding. So schreibt Spener: „Daß es hart und nicht ohne Schmerzen abgehe, laßt uns nicht wundern; die selige Geburt hat ihre Wehen und je länger diese gleichsam verschoben werden, desto empfindlicher sind sie. So ist der Trost nicht allemal dasjenige, was uns zu jeder Zeit nutz ist, sondern zuweilen wirket die bange Trostlosigkeit mehreres und beständigeres Gutes. Ja, es ist zuweilen nicht so nützlich, vor der Zeit entweder den Trost allzu begierig zu verlangen, noch sich zu viel danach zu bestreben; sondern es müssen zuweilen die Herzen erst durch eine lang anhaltende Angst zu dem wahren Trost geschickt gemacht werden, bei denen der Trost vor der Zeit mehr hinderlich wäre.“ Spener beruhigt daher oft geängstete Seelen damit, daß er sagt, der Glaube könne im Herzen sein, ohne daß man ihn empfinde; schon das Verlangen nach Glauben sei ein Beweis, daß er da sei; nicht jedem werde die Gabe des empfindlichen Glaubens verliehen. Daher solle man nicht murren, daß er fehle, und nur bitten, daß man vor Verzweiflung bewahrt werde. Kommt es so zu keinem rechten Heilsglauben, so kann der Glaube auch nicht in Wahrheit als die Quelle der Lebenserneuerung bezeichnet werden, sondern es muß verlangt werden, daß zu dem Glauben die guten Werke treten sollen, damit der Glaube nicht tot sei. Erst die Erleuchtung, die als eine höhere Stufe zu dem Glauben hinzutreten soll, soll die Heilsgewißheit bringen. Wenn auch Spener von dieser Erleuchtung noch nicht in unevangelischem Sinne redete, so war dieselbe bei vielen seiner Anhänger doch nichts als Enthusiasmus. Durch die forcierte Bußtreiberei steigerte man sich in allerlei Gefühle und Empfindungen von Gottes Gnade und am Ende gar in visionäre und

ekstatische Zustände hinein. Daß Spener selbst über das Wesen der enthusiastischen Frömmigkeit sich nicht ganz klar war, zeigt schon seine Forderung in den Bedenken, man möchte auf den Universitäten die Frömmigkeit besonders durch Lektüre mystischer Schriften befördern. Spener beruft sich zwar darauf, daß Luther aus denselben einst reichen Gewinn gezogen habe, aber er übersieht, daß Luther in späteren Jahren die mystische Theologie entschieden verworfen hat. Von Tauler meint er, er sei in der Schätzung der Gnade des Verdienstes Christi soweit vorgeschritten, daß er in der That die Rechtfertigung aus Gnaden lehre. Von den Entzückungen durch Jesus als dem Seelenbräutigam und von der quietistischen Gelassenheit bekennt er zwar keine Erfahrung zu haben, seiner Bescheidenheit gemäß läßt er jedoch die Erfahrung anderer auf diesem Gebiete gelten. So konnte Spener sich auch gegen Schwenkfeldtianer ziemlich neutral verhalten. Und wie eigentümlich ist seine Stellung in betreff Böhmes, die er auch da aufrecht hielt, wo es bei seiner öffentlichen Geltung seine Pflicht gewesen wäre, sich ein entschiedenes Urteil über den Wert der Lehre dieses Mannes zu bilden. Immer wieder kommt er darauf hinaus, daß er Entgegengesetztes über Böhme höre und daß ein Urteil über ihn aus der Gesamtheit seiner gründlich verstandenen Schriften geschöpft sein müsse. Er aber habe Böhme nur teilweise gelesen, er verstehe ihn nicht genügend, um ihn beurteilen zu können und er sei nicht verpflichtet, Böhmes Schriften zu lesen. Und das, obgleich die Sympathie für Böhme unter Speners Anhängern im Steigen begriffen war. Durch diese schlaffe Toleranz und Zurückhaltung hat Spener dem Enthusiasmus die Thüre der lutherischen Kirche weit geöffnet und ihm das Organ weiteren Wirkens in den von ihm gestifteten Privatversammlungen dargereicht. Andererseits freilich waren die Konventikel auch geeignet, den Pharisäismus und die Selbstgerechtigkeit zu nähren. Es war naheliegend, daß die Mitglieder der Stunden sich selbst für die rechten Kernchristen hielten, an ihrer Vollkommenheit sich genügen ließen, die andern verachteten und zur Separation von dem verderbten Haufen sich neigten, wie ja das Spener selbst schon an seinen Anhängern in Frankfurt erleben mußte. Diese Neigung des Pietismus zu enthusiastisch-ergistischer Frömmigkeit zeigte sich besonders auch in dem weltflüchtigen Zug der Halleschen Richtung, da man jede Erholung, Spiel, Tanz u. s. w. bei jung und alt für Sünde erklärte, wenn freilich auch nicht geleugnet werden soll, daß gerade diese sittliche Strenge den Pietismus zu einem Salz für unser Volksleben gemacht hat. In dieser Linie liegt sodann auch die Bei-

seiteschiebung und Vernachlässigung der theologischen Wissenschaft, die nicht bloß in ihrem damaligen Betriebe, sondern überhaupt als etwas Weltliches betrachtet wurde. Diese Stellung zur Theologie konnte leicht auch zur Vernachlässigung und Beiseiteschiebung der heil. Schrift führen.

Wenn wir daher auch den Ruhm des Pietismus, daß er zur Wiederbelebung der evangelischen Frömmigkeit beigetragen, daß er religiöses und sittliches Leben gleichmäßig betont, daß er von dem Dogmatismus hinweg auf das geschichtliche Christentum, auf die heil. Schrift die Aufmerksamkeit gelenkt und daß er das allgemeine Priestertum der Gläubigen betont hat, ungeschmälert lassen und wenn wir im allgemeinen auch zugeben, daß derselbe sich innerhalb der Linie des evangelischen Christentums bewegen wollte, so müssen wir anderseits doch sagen, die Höhe reformatorischen Glaubenslebens hat er nicht erreicht, ja er hat in gewissem Sinne dem Eindringen enthusiastisch-ergistischer Frömmigkeit in die Kirche Vorschub geleistet. Die Orthodoxie war darum berechtigt, daß sie durch Löscher u. a. dem Pietismus die Trübung der Rechtfertigungslehre, die einseitige Betonung der Heiligung, den Mystizismus und die Vorliebe für schwärmerische Absonderlichkeiten, die Geringschätzung der Sakramente und des kirchlichen Amtes und endlich einen gewissen Indifferentismus gegen die geoffenbarten Glaubenswahrheiten zum Vorwurf machte. Andererseits freilich waren Orthodoxie und Pietismus auch nicht zu weit von einander entfernt. Sie standen beide teilweise auf dem gleichen Grunde. Und war die pietistische Frömmigkeit eine getrübte, so war diese Trübung, wenn auch in anderer Weise schon vorher in der Orthodoxie vorhanden gewesen. Es lag daher nur in der Natur der Sache, daß die beiden anfänglichen Gegner im Laufe der Zeit sich zusammenfanden und teilweise ineinander aufgingen.

Auch das ist ersichtlich, daß der Pietismus eine Annäherung der lutherischen Kirche an die reformierte bedeutet, da die spezifische Frömmigkeit des Pietismus schon von Haus aus die Frömmigkeit der reformierten Kirche ist. Es ist daher auch in der reformierten Kirche keine besonders hervortretende pietistische Bewegung bemerkbar, sondern nur eine Verstärkung der alten Frömmigkeit, etwa im Kampfe der Voetianer gegen die Coccejaner und in den mystischen Bestrebungen eines Labadie, Tellinck, Breckling, Tersteegen und anderer.

§ 54. Der Pietismus A. H. Franckes.

Die Elemente, welche bei Spener in gemäßigterer Form bemerkbar gewesen waren, traten bei Francke deutlicher hervor. An dem so-

genannten Bußkampf Franckes hatte der Hallesche Pietismus ein Vorbild, welchem nachzustreben sich jeder rechte Pietist verpflichtet glaubte. Francke fühlte sich, was seinen geistigen Zustand betrifft, im Alter von 27 Jahren etwa hin- und hergezogen von der Sorge ums Zukünftige, Ehrsucht, Begierde alles zu wissen, Gesuch menschlicher Gunst und Freundschaft einerseits, und der Erkenntnis, daß dies nicht der rechte Zustand sei und der wachsenden Sehnsucht davon befreit zu sein andererseits. Als er über den Text: „Dieses ist geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen" Joh. 20, 31 predigen sollte, wurde ihm sein eigener Glaube immer mehr zweifelhaft, so daß er der Schrift nicht mehr glauben konnte. Auch die Theologie, die er gelernt, brachte ihm keinen Trost, ja er konnte am Ende keinen Gott im Himmel mehr glauben, so daß er sich weder an Gottes, noch an der Menschen Wort halten konnte. Zugleich erwachte sein Gewissen mit erschütternder Macht. „Es kam mir", schreibt er, „mein ganzes bisheriges Leben vor Augen als einem, der auf einem hohen Turme die ganze Stadt übersiehet. Erstlich konnte ich gleichsam die Sünden zählen, aber bald öffnete sich auch die Hauptquelle, nämlich der Unglaube oder Wahnglaube, damit ich mich solange betrogen. Und da ward mir mein ganzes Leben und alles, was ich gethan, geredet und gedacht hatte, als Sünde und ein großer Greuel vor Gott fürgestellet." Sein Herz war hart geängstigt, daß es den zum Feinde hatte, welchen es doch verleugnete und nicht glauben konnte. Bald weinte er, bald ging er umher in großem Unmut, bald fiel er nieder und rief den an, den er doch nicht kannte. „Doch sagte ich, wenn ein Gott wahrhaftig wäre, so möchte er sich mein erbarmen. Und solches trieb ich oft und vielfältig." Nun kommt plötzlich der Umschlag. „An einem Sonntag Abend legte ich mich mit großer Angst auf meine Knie und rief den Gott, den ich nicht kannte noch glaubte, um Rettung aus solchem elenden Zustand an, wenn anders wahrhaftig ein Gott wäre. Da erhörte mich der Herr, der lebendige Gott, da ich noch auf meinen Knien lag. So groß war seine Vaterliebe, daß er mir nicht nach und nach solchen Zweifel und Unruhe des Herzens benehmen wollte, sondern, damit ich desto mehr überzeugt und meiner verirrten Vernunft ein Zaum angelegt würde gegen seine Kraft und Treue nichts einzuwenden, so erhörte er mich plötzlich. Denn wie man eine Hand umwendet, so waren alle meine Zweifel hinweg; ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu; ich konnte diesen Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen.

Alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens war auf einmal weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet." Wenn wir diesen Bußkampf Franckes mit den Seelenkämpfen Luthers im Kloster vergleichen, so werden wir nicht umhin können zu sagen, daß uns hier eine forcierte Frömmigkeit entgegentritt. Während Luther sein Vertrauen auf Christum setzt, setzt Francke sein Vertrauen auf seine süßen Freudengefühle und Empfindungen. Der Zugang zu Gott durch Christum wird ein unnötiger Umweg. Nach diesem Vorbild Franckes wurde nun das Durchmachen eines solchen Bußkampfes im Halleschen Pietismus das Zeichen wahrer Gläubigkeit. Das wurde denn ein Selbstquälen, wenn der Bußkampf sich nicht von selbst einstellen wollte, eine Geisttreiberei, ein Spielen mit den Gefühlen, eine Karikatur der wahren Buße. Daß so der Franckesche Pietismus einen enthusiastisch-ergistischen Anstrich hatte, ist auch daraus ersichtlich, daß Francke an Personen, die mit visionären und ekstatischen Erscheinungen auftraten, eine Freude hatte und derartige Dinge für wahres Christentum hielt. Doch trat mit der Zeit bei ihm eine Ernüchterung ein, er erkannte insbesondere infolge der Angriffe seiner Gegner das Verkehrte einer solchen Frömmigkeit an. Von großer Bedeutung war bei diesem Zweig des Pietismus, daß er zum erstenmal seit der Reformation an das Werk der inneren und äußeren Mission energisch die Hand legte. Was er in diesem Stücke geleistet, bezeugt, daß er in seinem Kerne eine echt christliche und kirchliche Erscheinung war. Im allgemeinen hielt sich darum der Hallesche Pietismus auf einer mittleren Linie kirchlicher Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit, bis er zuletzt teils gesetzlich verknöcherte, teils gefühlig entartete. Er mündete zuletzt teils in die Aufklärung aus, teils lenkte er zur Orthodoxie zurück. Was in Norddeutschland von Pietismus übrig blieb, wird wohl meist der Herrnhuter Brüdergemeinde zugefallen sein.

§ 55. Zinzendorf und die Brüdergemeinde.

Schon als Knabe wurde Zinzendorf, der während seiner Kindheit und Jugend nicht unter männlicher Leitung stand, dazu angehalten, mit Jesu als mit seinem Bruder zu verkehren. Von seinem 4. Lebensjahr an hat er sich eingeprägt, daß er berechtigt sei, mit dem Heiland brüderlich umzugehen und daß der Heiland sich gefallen lasse alles, auch wenn es noch so schlecht sei, von ihm anzuhören. Diese Richtung behielt er bei, auch als er nach Halle in die Franckeschen

Anstalten kam. Er wurde darin bestärkt durch seinen Aufenthalt in Paris. Hier verkehrte er viel in den Kreisen der Jansenisten, in welchen die katholisch-mystische Devotion zum Heiland kultiviert wurde. Da fühlte er sich in seinem Elemente, „in dem unergründlich tiefen Meere des Leidens und Verdienstes Jesu und der dadurch erworbenen Gnade, selig und heilig zu werden, da wir denn $^1/_2$ Jahr mit vergnügtem Herzen beisammen waren, und uns nicht mehr besonnen haben, welcher Religion der eine und der andere wäre." Wir erkennen an dieser Übereinstimmung Zinzendorfs mit dieser katholischen, mystisch-enthusiastischen Frömmigkeit, daß auch seine eigene Frömmigkeit den gleichen Charakter trug. Wenn er selber auch immer wieder ein evangelisch lutherischer Christ sein wollte, so war das in gewissem Sinne eine Selbsttäuschung. Als den Inhalt der Rechtfertigung durch den Glauben betrachtete er eben die Kontemplation des leidenden Christus und die zärtliche Gegenliebe gegen ihn. Diese weibliche, sentimentale Gefühlsfrömmigkeit war freilich schon vorher auch in die lutherische Kirche eingedrungen, auf Grund deren man Jesus als einen Freund und Bruder betrachtete, um sich dann vermöge der Phantasie und des Gefühls in Beziehung zu ihm zu setzen. Daher ist Zinzendorfs nicht bloß indifferente, sondern freundliche Stellung zur römischen Kirche zu erklären. Über die konfessionellen Unterschiede fühlte er sich darum von Anfang an erhaben; er verkehrte gern mit Leuten von enthusiastischer Frömmigkeit, um sie zu sich herüberzuziehen. Diese seine Richtung veranlaßte ihn auch, anstatt einen Beruf auf Erden auszufüllen, zu seinem Lebenszwecke sich das zu machen, dem Herrn Jesu Seelen zu gewinnen und im geistlichen Reiche desselben ohne besondere Berufung zu arbeiten. So war Zinzendorf innerlich disponiert zu einer Verbindung mit den „Mährischen Brüdern", die aus Böhmen auswandernd sich in Herrnhut niederließen. Denn diese Mähren hatten von ihren Vorfahren her ihre vorwiegend gesetzliche Frömmigkeit sich erhalten und suchten nun mit derselben sich im Bereich eines lutherischen Kirchenwesens zu behaupten. Daß das auf die Dauer nicht ging, ist erklärlich. Eher hätten die Mähren an die reformierte Kirche sich angliedern können. Für Zinzendorf jedoch war eine Verbindung mit denselben nicht unmöglich. Denn Ergismus und Enthusiasmus vertragen sich gewöhnlich nicht nur gut miteinander, sondern gehören im Grunde zusammen. Es gab zwar zwischen Zinzendorf und den neuen Ankömmlingen mancherlei Reibungen und Spannungen. Allein das Ende war eine gegenseitige Akkommodation. Heben wir im folgenden nur noch die Punkte heraus, die mit der oben bezeichneten

Frömmigkeit in Beziehung stehen! Hierher gehört die Betonung der Herrnhutischen Verfassung als einer apostolischen Verfassung, die enthusiastische Meinung, als ob diese Gemeinde vor allen anderen Kirchen in einem Spezialbund mit dem Heiland stehe, was darin seinen Ausdruck fand, daß man auf der Synode zu London den Heiland zum Generalältesten der Brüdergemeinde wählte, der damit zusammenhängende Gebrauch des Loses in wichtigen und unwichtigen Angelegenheiten, auch bei der Verehelichung, die Einteilung der Gemeinde nach mönchischen Vorbildern, was auch solchen Gemeinden, Herrnhut voran, einen klosterhaften Eindruck verleiht. Diese Chöre unter Ältesten stehend, verbanden sich echt katholisch zum Nachtwachen und fortlaufenden Stundengebet. Die Ältesten hatten die Pflicht und Aufgabe, sich über den Seelenzustand der einzelnen auf dem Laufenden zu erhalten und davon nach oben Mitteilung zu machen. Der Enthusiasmus Zinzendorfs kam zu seiner vollen Entfaltung in dem Blut- und Wundenkultus und in dem Kultus des Seitenhöhlchens. Die Einseitigkeit der Gefühlsrichtung verirrte sich bis zur widerlichsten Karrikatur in abgeschmackte, mehr als kindische Spielereien mit Christi Blut und Wunden, in läppische Liebeleien mit dem Bruder Lämmlein und seinem Seitenhöhlchen, mit dem Gottpapa, der Herzmama (dem heil. Geist), dem Herrchen mit seinem Närrchen, den Kreuzluftvögelein und Kreuzluftschwälbelein und bis zu der fast obscön zu nennenden Ausmalung des Ehegeheimnisses in seiner Anwendung auf die Gemeinde. Mit diesen Extravaganzen entfernte sich Zinzendorf ziemlich weit von dem biblischen Christentum, wie er sich überhaupt leicht über die Bibel hinwegsetzte, indem er sagte, „es ist mir eben so". Nun das ist die Art der Enthusiasten von jeher gewesen. Nach einiger Zeit trat freilich wieder eine Ernüchterung ein. Durch die Konzentrierung der Religiosität auf Jesum kam Zinzendorf allerdings dazu, manche wertvolle und wichtige Gedanken Luthers über die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für den Glauben wieder zu erneuern, ohne daß dies freilich damals eine nachhaltige Wirkung gehabt hätte. Nach Zinzendorfs Tod wandelte die Brüdergemeinde in gemäßigteren Bahnen. Aber ihre Frömmigkeit ist und bleibt ein gefühlsmäßiger, mehr auf die Phantasie berechneter Wunden-Jesu-Kultus. Die Lehre tritt darum in ihr zurück und ist schwankend. Der Enthusiasmus drückt sich in der fortdauernden Fiktion des Spezialbundes des Heilandes mit der Brüdergemeinde und in dem Anspruch aus, als ob dieselbe aus lauter wahren Christen bestehe. Das Verhältnis der Brüdergemeinde zu den evangelischen Kirchen ist darum ein unklares. Immerhin hat

diese Gemeinde, und das ist anzuerkennen, ein beachtenswertes Beispiel selbständiger Gemeindeverfassung gegeben und ist in den Zeiten der Aufklärung ein Bergungsort für manche Seelen geworden.

§ 56. Der württembergische Pietismus.[1])

Ein durchaus nüchterner, biblischer Sinn zeichnet den württembergischen Pietismus aus. Dieser Charakterzug ist demselben eingeprägt worden hauptsächlich durch Bengel, der seine Richtung mehr im Anschluß an Spener ausbildete.

Gegen die Hallesche Methode des Bußkampfs erklärte sich Spener ausdrücklich, indem er sagte, es kann vielerlei Wege geben, die zur Bekehrung führen und die alle dem Willen Gottes gemäß sind. „Man kann", sagt er im Gegensatz gegen die Hallesche Lehre „den Zeitpunkt der Bekehrung genau bestimmen, wenn von einem offenbaren Sündenzustand der Übergang zum offenbaren Gnadenstand eintritt. Wo es aber langsam zugeht und viele Rückschritte dazwischen kommen, kann man schwerlich bestimmen, wann das Böse oder das Gute die Oberhand gewonnen haben. Da ist es das Sicherste, daß man sich in Bezug auf die Gegenwart vor Gott recht fasse und ihm das Vergangene anheimstelle. Wer wollte sonst fertig werden? Die Hauptsache ist nämlich, daß wir in jedem Augenblick in guter Fassung vor Gott stehen." Die Klage derer, welche nur vorübergehende Blicke der Gnade zu haben bedauern, weißt er ab mit den Worten: „Es ist wie beim Essen; man ißt nicht immer und der Geschmack dauert nur so lange als das Essen, aber der Leib wird gestärkt. So ist es auch mit den Gnadenblicken; sie brauchen nicht anzudauern, sie geben doch Kraft für die Zukunft. Dadurch wird Gott nicht gedient, wenn wir uns immer an den Tisch setzen und Gnadenblicke speisen wollen. Wir sind nicht in der Welt, um immer Leckerbissen zu genießen, aber wir dürfen einen ruhigen Seelengrund und Frieden begehren." In Hinsicht der Mitteldinge war Bengel der Ansicht, nach der Bekehrung trete die Enthaltung von selbst ein; es habe darum keinen Wert, sie in gesetzlicher Weise Unbekehrten zu verbieten. Von dem Halleschen Pietismus scheidet er sich darum durch das Urteil, daß derselbe für unsere Tage zu kurz geraten sei.

Aber auch an dem Herrnhutischen Pietismus übte Bengel eine gesunde Kritik. Er drängte darauf, daß man den Glauben im Wandel

[1]) Claus, Württemb. Väter I. II., 1887. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877.

beweise, aber als das Feld, auf welchem der Christ seinen Glauben bewähren soll, betrachtet er in erster Linie den geordneten Beruf. „Die Fortschritte im geistlichen Leben", sagt er, „bestehen nicht sowohl in einem fühlbaren Zuwachs, als vielmehr in einer geordneten Thätigkeit, da man sein Licht durch Berufstreue und sorgfältigen Lebenswandel leuchten läßt. Gute Werke sind alle, welche ein Gläubiger in der Ordnung Gottes thut. Es kommt nicht darauf an, daß die Handlung geradezu ihre Absicht auf den Dienst gegen Gott hat; genug, wenn das Herz überhaupt zu Gott gerichtet ist." Dem Plane Zinzendorfs, die lutherische Kirche dem Zerfall zu überlassen, aus ihr die gläubigen Mitglieder vollends herauszuziehen und in seiner Gemeinde zu vereinigen als eine Gemeinde, in der immerwährend die Lehre vom Blut Christi getrieben werden solle, widersetzte sich Bengel mit der Erklärung: „Unsere Kirche ist zwar nicht rein, aber doch die wahre Kirche; denn man muß nicht darauf sehen, was durch Schuld der Menschen verderbt worden, sondern was Gott noch darin hat, wie es bei der Kirche des alten Bundes gewesen, da Israel bei allem Verderben doch Gottes Volk geblieben ist." Bengel erkannte das Gute an der Brüdergemeinde an, und äußerte, vielleicht zu optimistisch: „Es kann nicht fehlen, es muß unter den Herrnhutern viele rechtschaffene Seelen geben. Sie haben das lautere Wort Gottes, viele mündliche und schriftliche Übung darin, eine tägliche Praxis, keine Ärgernisse und Mißbräuche, vollkommene Gewissensfreiheit. Wenn es da einer Seele ernst ist Gott zu suchen, so kann sie leicht auf was Rechtes kommen." Andererseits aber tadelt er, daß Zinzendorf zu große Gedanken mit seiner Gemeinde habe. Das Wort Gottes sei nicht von der Brüdergemeinde ausgekommen und nicht an sie gebunden. Er nennt es eine offenbare Anmaßung, wenn jene dafürhalten, es sei dem nicht recht um die Hauptsache zu thun, der sich seiner rechtmäßigen Freiheit bediene und Bedenken gegen Lehre und Praxis der Brüdergemeinde äußere. Er tadelt, daß sie den Kern ohne Hülse haben wollten, d. h. das Christentum ohne die Bibel, daß sie ihre Erkenntnis Christi nicht aus der heiligen Schrift schöpfen, sondern aus den gefühligen Vorstellungen ihres Herzens oder aus den süßen Reden und ihren Liedern. Ebensowenig war er damit einig, daß sie aus der Fülle der Schriftwahrheiten fast nur die eine vom Leiden Christi herausgriffen und alle anderen vernachlässigten, daß sie ferner statt die Schrift in allem zum Prüfstein zu machen, sich durch das seelische Gefühl „Es ist mir so" leiten ließen. „Wer höher achtet was geschrieben steht als was die Gemeinde sagt, der geht sicher." Er warnt

vor dem unschicklichen und vielfach kindischem Getändel mit Blut und Wunden Jesu mit den Worten: „Die sämtliche Pflanze der heilsamen Lehre hat Herr Graf abgeblattet; vom Mark selbst hat er ein Stücklein, nämlich ein Gefühl oder Phantasie von Blut und Wunden herabgeschnitten, und das wächst bei ihm jetzt aus mit höchster Üppigkeit. Das kann unmöglich gut thun. Diese Verkehrung der heilsamen Lehre ist nun handgreiflich. Und was das Kläglichste, so lassen diesen einigen Menschen seine Untergebenen, die ihm sonst in vielem überlegen wären, immerhin hantieren. Unter dem Schein der höchsten und zärtlichsten Liebe wird eine höchst ungebührliche Familiarität gegen den Gekreuzigten und auch gegen den Vater und heiligen Geist eingeführt und durch sothane Lieder wird bei solchen Seelen, die nicht bereits zu einer großen Lauterkeit gekommen sind, auch der niederste Grad der Furcht und des Respekts vor der ewigen Majestät gedämpfet."

Bengel ist es darum auch in der Hauptsache zu danken, daß der württembergische Pietismus nicht auf enthusiastische Bahnen geriet, sondern im wesentlichen einen biblisch-nüchternen Charakter sich wahrte und gesundes evangelisches Christentum in die Herzen pflanzte. Bengel verband mit seinem Biblizismus auch offenen Wahrheitssinn, weshalb er bei aller Treue gegen Gottes Wort doch der biblischen Textkritik sich nicht verschloß. Der Chiliasmus, dem er zugethan war, nahm in seinem System keine beherrschende Stelle ein. Die aus Bengels Schule herstammenden Geistlichen erwarben sich das große Verdienst, daß sie in den sogenannten altpietistischen Gemeinschaften, welchen durch das Konventikelgesetz von 1743 Raum gewährt worden war, gesundes Christentum pflanzten und pflegten. Enthusiastische Neigungen, wie sie bei einem Ötinger sich zeigten, fanden im allgemeinen wenig Boden. Nach einer Periode des Niedergangs erlebte dieser Pietismus im 19. Jahrhundert im Bunde mit der Orthodoxie, mit welcher er sich verschmolzen hatte, einen neuen Aufschwung. Aber wenn die Zeichen nicht trügen, befindet er sich wieder in einer Periode des Niedergangs, weil das in den sogenannten Gemeinschaften kultivierte Christentum teils in Gefühls- teils in Gesetzeschristentum ausgeartet ist. Immerhin muß gesagt werden, daß dieser Pietismus bis zu einem gewissen Grade ein Salz für das Volksleben geworden ist.

§ 57. Enthusiastische Erscheinungen.

Es kann uns nicht wundernehmen, daß im Pietismus auch rein enthusiastische Erscheinungen auftraten. Er war das sowohl in Nord-

als auch in Süddeutschland der Fall. Erst nach und nach vollzog sich die Klärung und Scheidung zwischen Pietismus und Enthusiasmus.

Den Übergang des Spenerschen Pietismus in den Enthusiasmus bezeichnet der Eutiner Superintendent Petersen mit seiner Gattin, geb. v. Merlau. Nach mannigfaltigen Wandlungen kamen dieselben auf eine der Wiedertäuferischen verwandte Mystik hinaus, bei der es hieß, weil das Reich Gottes vornehmlich inwendig ist, solle sich der Mensch in sich selbst kehren; dann findet er Gott in dem tiefsten Grund seiner Seele, in welchen er sich mit Verstand und Willen ganz versenken und mit solcher versunkenen Liebe an Gott hangen soll. In solcher Innigkeit des Herzens lehrt dann Gott selbst den Menschen. Als das wahrhaftige Licht wird zwar Jesus Christus, der ewige Sohn des Vaters, bezeichnet, aber damit ist nicht die geschichtliche Gestalt des Erlösers gemeint, sondern jene göttliche Inspiration, zu welcher der Mensch in sich gekehrt sein und auf welche er in stiller Gelassenheit warten soll. Diese Frömmigkeit erzeugt Gleichgültigkeit gegen die bestehenden Kirchen. Die alten, im Verfall begriffenen Religionsgemeinden soll man nicht reparieren, auch nicht verlassen um eine neue zu gründen. Aber an Stelle des alten, sardischen Jerusalem soll das neue philadelphische errichtet werden. Demgemäß hat Petersen später den echt enthusiastischen Satz verfochten, daß Christus das natürliche Licht in jedem Menschen sei, welches auch Heiden und Türken selig mache, obgleich sie die geschichtliche Person Christi nicht kennen. Auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge fand das fromme Ehepaar dann schriftgemäß, ebenso die auch von anderen vorher vertretene Theorie über die göttliche Sophia und die mannweibliche Beschaffenheit des ersten Menschen, der erst infolge seines sündhaften Begehrens in die Trennung der Geschlechter übergeführt worden sei. Gruppen solcher Enthusiasten und Inspirierten waren überhaupt im Gebiet des norddeutschen Pietismus an manchen Orten vorhanden z. B. in Quedlinburg und in der Wetterau. Aus diesen Kreisen stammt die Berleburger Bibel.

Auch in Württemberg trieb der Pietismus solche Blüten. Von vereinzelten Erscheinungen abgesehen, gehört hierher die Rappische Bewegung in der Maulbronner und Vaihinger Gegend am Ende des vorigen Jahrhunderts. Rapp, ein Weber aus Iptingen, von Natur beredt und durch die Lektüre Böhmischer Schriften mit der Erkenntnis von Geheimnissen ausgerüstet, begann um 1785 Versammlungen zu halten und fand starken Anhang. Seine Genossen, die sich selbst das Leibkorps des Heilands nannten, begannen ihre Kinder selbst zu taufen,

verweigerten Eid und Kriegsdienst, während andere sich für den Cölibat aussprachen. Rapp erklärte, die Pfarrer predigen wohl Gottes Wort, aber ihm mache keiner den Weg zum Leben schmal genug. Als es ihnen in ihrer Heimat, wo sie mit Schonung behandelt wurden, zu eng wurde, zog Rapp mit seinem Anhang nach Nordamerika, dem Zufluchtsort aller Enthusiasten und gründete hier zuletzt die Kolonie Economy am Ohio. Rapp wurde der Papst dieser theokratisch eingerichteten Gemeinde, in welcher Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft Grundsatz war. Während seine Anhänger zu harter Arbeit angehalten wurden, führte er ein gemächliches Leben.

Eine verwandte Gestalt ist Michael Hahn, der Begründer der Hahnschen Gemeinschaft. Doch schritt derselbe nicht bis zur Separation von der Kirche fort; diese Gemeinschaft hat sich vielmehr trotz ihrer durchaus selbständigen Organisation innerhalb der Kirche behauptet. Da Hahn ein Autodidakt auf dem Gebiete des Enthusiasmus war, ist es wohl der Mühe wert, ihm einige Aufmerksamkeit zu schenken. Schon als Kind hatte Hahn lebhaftes religiöses Interesse, namentlich, sagt er, sei es sein Hauptwunsch und seine tägliche Bitte gewesen, des heiligen Geistes teilhaftig zu werden; auch hatte er eine lebhafte Phantasie und einen grübelnden Geist. „Von meiner zarten Jugend an", sagt er, „war ein beständiges Forschen, Nachdenken und Fragen in mir von Gott, meinem Ursprung, dem Ursächer meines Daseins und Lebens und des Daseins aller Dinge." Ähnlich heißt es ein andermal: „Wahr ist es und ich kann nicht umhin nochmals zu bekennen, daß ich ein gewaltiges Treiben und Forschen im Grund der Seele hatte, zu wissen, wie Gott, wo Gott und was Gott sei, und aus was und wie er die Welt gemacht und woher doch Böses und Gutes komme u. dergl. Immerwährend war das Forschen, Denken, Fragen und Grübeln in mir und ich konnte dem nicht widerstehen und Gott sei Dank! daß ich dem nicht widerstehen konnte und wollte. Und ebensoviel Dank sei ihm, daß ich damals niemand fand, der mir heraushalf oder heraus hätte helfen können; denn also hat mich Gott vorbereiten können und wollen zu dem, das er mir hernach geben wollte. Nicht die ganze Welt mit all' ihrer Macht, Pracht und Herrlichkeit nähme ich für solche Führung, noch weniger für das, was er mir gab." Dieses Suchen und Forschen seiner Seele kam zum Ziele durch die Erleuchtung, die ihm zweimal zu teil wurde. Er beschreibt dieselbe folgendermaßen: „Es ist nicht zu viel gesagt, wenn ich sage, es sei mir am Ende meines langwierigen und harten Bußkampfs (!) endlich das Lebenslicht angebrochen und die Sonne der

Lichtwelt aufgegangen. Denn es war lange finster auf der Tiefe, nämlich in dem qualvollen Chaos meiner Herzenskonfusion, bis göttliche Bewegung es durchs Licht galgal wandte und das Licht aus der Finsternis hervorbrachte und einen lichthellen Schein in die Zentralkräfte meiner Seele gab. In dieser Erleuchtung, die mir das erstemal gar etwas Neues und Fremdes war, glaubte ich aus dem Tod ins Leben, aus der Hölle ins Paradies versetzt zu sein. Und weil mir in dieser anhaltenden Zentralschau und tiefen Eröffnung der innersten Sinne alle möglichen Fragen von Gott, von Christo, vom Geiste Gottes, nämlich wie, wo und was der dreieinige Gott sei und wie alles von ihm herkomme und in ihm bestehe und durch ihn wiedergebracht werde, von seinem Plan und Vorsatz u. dergl. Mysterien auf einmal beantwortet wurden, so daß alle vorher gehabten Zweifel entschwanden, so wurde ich in der That zentralisch erleuchtet. Und weil dies unmittelbar geschah, so kann ich das mit Recht eine unmittelbare Erkenntnis Gottes nennen; denn sie geschah durch den Geist des Herrn." „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen ins Herz und mir war, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden und als schaute ich die Allenthalbenheit Gottes. Mein Herz ward gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darin sich Gott offenbaret und da ich vorher schon an den wichtigsten Schriftstellen den meisten Gefallen fand, und diese auch am meisten Gedanken und Verlangen nach Gott in mir erweckten, so ward ich auch über dieselben am allergründlichsten erleuchtet und belehrt. Aus meiner verdorbenen Natur ist, wie aus einer schwarzen Wolke ein elektrisches Feuerlicht hervorgebrochen und in demselben eine Geburtsquelle und in dieser ein vierfaches Rad und in diesem Rad habe ich das Original der Menschheit, den Herrn der Herrlichkeit, den Ursprung aller Kreatur und die sich auseinander entwickelnden Schöpfungsstufen gesehen."

Diese Erleuchtungen Hahns erinnern deutlich an die Erleuchtung Böhmes und an Erscheinungen, wie wir sie bei dem Enthusiasmus nicht bloß in der christlichen Kirche, sondern auch sonst finden. Aus Hahns eigenen Worten geht hervor, daß es sich hier um subjektive Zustände, wenn nicht noch um etwas anderes handelte. Er sagt selbst: „Aus meiner verdorbenen Natur ist, wie aus einer schwarzen Wolke, ein elektrisches Feuerlicht hervorgebrochen." Um einen Bußkampf handelte es sich bei Hahn vollends nicht; seine eigenen Worte zeigen uns, daß er nicht soteriologisch, sondern kosmologisch interessiert war. Auch stehen diese Erleuchtungen ganz außerhalb des Zusammenhanges der Offenbarung Gottes in

Christo. Hahn gebärdet sich, als ob durch ihn etwas zum Heile Notwendiges, in der geschichtlichen Offenbarung Gottes nicht Enthaltenes geoffenbart worden wäre und meint es wäre der Welt etwas verloren gegangen, wenn er seine Visionen und Träume nicht gehabt hätte. Und doch, was ist bei denselben geoffenbart worden und herausgekommen? Nichts anderes als ein pantheistisch-emanatistisches System sogenannter Theosophie ganz ähnlich dem Böhmeschen System, eine bunte Mischung von Christentum und Enthusiasmus, wie eine solche etwa die Gnosis geboten hat. Man beruft sich zur Rechtfertigung solcher Träumereien im Mißverstand der heiligen Schrift auf gewisse Bibelstellen, in welchen von Visionen die Rede ist oder darauf, daß Gott das A und O heiße und legt in solche Worte lustig seine enthusiastischen Ideen hinein, anstatt daß man sich an das klare, deutliche, lautere Evangelium halten würde.

Diesem Enthusiasmus kann, wie natürlich, nur eine Art Mönchstum entsprechen. Und in der That führte Hahn ein mönchisches Leben. An einem Beruf fand er auf die Dauer keinen Geschmack, da ihn ein solcher an seinen geistlichen Übungen hinderte. Er zieht nur die Kleider an, die seine Brüder abgelegt haben, begnügte sich mit der geringsten Nahrung, mit den Kartoffeln, die man den Schweinen aufbewahrt hatte. Während seiner zweiten Erleuchtung hielt er oft so lange am Gebet an, daß er beim Aufstehen ganz erstarrt war. Daß er ehelos blieb, verstand sich bei seiner Richtung von selbst. Da er mit der Beantwortung der einlaufenden Briefschaften nicht fertig wurde, bat er Gott um Abkürzung des Schlafs. Er glitt auf dem Eise aus und konnte von da an nur 2 Stunden schlafen. So finden wir bei Hahn auch noch den ganzen Dünkel eines Schwarmgeistes. Er sagt „mir ist nicht gut nachmachen", rühmt sich einer apostolischen Erleuchtung, leitet seine Ideen von der Eingebung des heil. Geistes ab, stellt seine Schriften, die erst die rechte geistige Nahrung für die Geübten enthalten sollen, so ziemlich neben die Schriften der Apostel.

Sein System ist ähnlich wie das Böhmes, ein pantheistisch-emanatistisches System. Aus dem Urgrund fließt alles her, darum muß alles auch wieder in denselben zurückkehren. Heben wir aus demselben nur hervor, was er über den Menschen sagt. Ursprünglich ist der Mensch eine Art Halbgott, eine mann-weibliche Einheit, ein quintessenzialischer Auszug aller Welten, Geburten, Geschlechter und Geschöpfsarten, ein Extrakt göttlicher Wesen und Kräfte. Aber er sinkt von Stufe zu Stufe weiter herab. Da sich der Mensch von der himmlischen Weisheit, die ihm zur Braut gegeben war, nicht leiten

ließ, so sinkt er aus der Kraft des geistlichen Lichtlebens in die Schwäche des natürlichen Lebens und zieht eine tierische Leiblichkeit zum Kleide an, das ihm der mitwirkende Weltgeist bilden half. Aus dem übersinnlichen Paradies wird er in das sinnliche Paradies, den Garten Eden, versetzt. Nun folgt der zweite Sündenfall. Da sich der Mensch durch die Betrachtung des sinnlichen Zeugungsspiels der Tiere zur fleischlichen Lust reizen läßt, so wird die männliche Jungfrau in zwei Tinkturen geteilt.[1]) Gott machte ihm durch die unterschöpferischen werkzeuglichen Schöpfungskräfte ein Weib, wie er verlangte. Sie wurden beide mit Zeugungsgliedern vom Weltgeist versehen. „Die Sternregion versah sie auch mit Bauch und Gedärmen als wir noch haben wie ein anderes Tier." Nun kommt erst der dritte Sündenfall teils durch den gedankenlosen Vorwitz des Weibes, teils durch die allzu große Weiberliebe des Mannes. In diese Mythologie wird nun auch Christus als der Wiederbringer aller Dinge insbesondere durch die Vergießung seines Blutes, durch welches die Verwandlung der ganzen Welt in die Geist-Leiblichkeit vollzogen werden soll, verwoben.

Worin soll nun hier die christliche Frömmigkeit bestehen? Einfach darin, daß man durch strenge Askese, insbesondere durch Fernhaltung von den tierischen Trieben zur Erleuchtung gelangt. Diese Stufe ist also nur für die Ehelosen und nur für männliche Personen erreichbar. Die Frömmigkeit der Unvollkommenen besteht darin, daß sie sich der Leitung der Vollkommenen unterwerfen und das Gesetz Gottes halten. Es ist also auch hier wieder eine Art Papsttum, wie wir das überall beim Enthusiasmus treffen. Die Kehrseite dieses Enthusiasmus ist freilich auch hier die Werkgerechtigkeit, die mit Recht dieser Gemeinschaft von Anfang an zum Vorwurf gemacht worden ist. Vor völliger Loslösung von dem geschichtlichen Christentum wurde diese Richtung bewahrt, weil die Bibel als ein inspiriertes Buch in ihr als Norm der christlichen Wahrheit hochgeschätzt wurde. Aber freilich dieses inspirierte Buch, das nur Inspirierte richtig zu verstehen vermögen, legte Hahn nach seinen Ideen aus.

Eine andere Abart des Enthusiasmus bilden die ebenfalls zwischen Gemeinschaft und Sekte schwankenden Pregizerianer. Diese legen allen Nachdruck auf das Seligkeitsgefühl des Christen. Wer an die Ver-

---

[1]) Wenn Anhänger Hahns diese Anschauung durch Berufung auf Plato rechtfertigen wollen, so verraten sie damit selbst, wes Geistes Kinder sie sind, nämlich, daß sie Neuplatoniker und nicht Christen sind.

gebung der Sünden glaubt, ist selig, ist ein neuer Mensch und braucht sich um die Sünde nicht mehr zu kümmern. Kommt eine Sünde beim Wiedergeborenen noch vor, so geht sie ihn nichts mehr an, da alles schon in der Taufe vergeben und abgewaschen ist.

Das 19. Jahrhundert zeitigte noch einige andere Arten von Sektiererei, von welchen wir nur die Templer oder Jerusalemsfreunde namhaft machen wollen, die die Auswanderung nach Palästina und die Errichtung einer neuen Theokratie mit dem Sitz in Jerusalem als das alleinige Heilmittel für diese letztbetrübte Zeit verkündigten.

Aus der lutherische Kirche Schwedens ging ebenfalls ein Mann hervor, der Sekten stiftend auftrat, Emanuel Swedenborg. Seine Lehre bindet sich nur dem Namen nach an das geschichtliche Christentum. Er verdankt vielmehr seine Erkenntnis der Wahrheit den Visionen und Offenbarungen, die er hatte. Im Jahre 1743 hatte er angeblich eine persönliche Erscheinung Jesu Christi in Gestalt eines lichtstrahlenden Mannes, und von da an stand er in täglichem Verkehr mit der Engelwelt, die ihm verkündigte, wie es in der andern Welt aussehe. Auch hatte er erleuchtete Augen des Geistes, um in den Himmel und in die Hölle weite und tiefe Blicke zu thun. Die Bibel (jedoch mit Ausschließung der apostolischen Briefe), vor allem die Apokalypse, galt ihm als Gottes Wort, doch mit Verachtung des Buchstabens und alleiniger Geltung des Geistes oder des inneren Sinnes. Auf Grund dieses Enthusiasmus verwarf Swedenborg und sein Anhang die Rechtfertigungslehre als einen Greuel, ebenso die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde u. s. w. Sein Anhang befindet sich hauptsächlich in England und Nordamerika.

§ 58. Der Pietismus in der englischen Kirche.

Auch in England regte sich, da der Enthusiasmus der früheren Sekten sich etwas abgekühlt hatte und die Staatskirche ohne geistiges Leben war, ein Bedürfnis nach Erneuerung des religiösen Lebens. Dieselbe erfolgte durch den Methodismus. Es ist bemerkenswert, daß John Wesley, der Begründer dieser Richtung, von deutschen Einflüssen berührt wurde. Schon vorher ein Mann von ernster Frömmigkeit und streng gesetzlicher Richtung, kam er auf der Reise nach Amerika mit Herrnhutern in Berührung. Die Demut dieser Leute, die sich dem geringsten Dienste willig unterzogen, die Ruhe, mit der sie jeden Spott ertrugen, erregten Wesleys Bewunderung, und da sie in Todesgefahr furchtlos ihre Lieder sangen, fühlte er, daß ihm diese

Todesfreudigkeit noch gänzlich fehle. Spangenbergs Frage: „Mein Bruder, gibt dir Gottes Geist Zeugnis, daß du Gottes Kind bist?“ überraschte ihn. Nach England zurückgekehrt gründete er nach herrnhutischen Regeln eine Gesellschaft, deren Mitglieder in kleine Banden geteilt wurden, zur gemeinsamen Erbauung, zum gegenseitigen Sündenbekenntnis und zur Besprechung über den Herzenszustand der einzelnen. Er war mit seinem Bruder Charles in einem ernsten Suchen nach der Gerechtigkeit Gottes in Christo begriffen. Zur Entscheidung wurden beide merkwürdigerweise durch Luthers Schriften gebracht, Charles durch Luthers Erklärung des Galaterbriefes, John durch Luthers Vorrede zum Römerbrief. Den 24. Mai 1738, abends $^3/_4$9 Uhr, erfolgte John Wesleys Bekehrung, wie er die Beschreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Christum im Herzen wirkt, vorlesen hörte. „Ich fühlte,“ sagte er, „daß ich meine Hoffnung auf Erlösung auf Christum, auf ihn allein setzte, und eine Gewißheit war mir gegeben, daß er meine Sünden weggenommen und mich erlöset hatte von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“ Wesley machte noch eine Reise nach Deutschland, besonders nach Herrnhut. Der lebendige Glaube, die warme Liebe zu dem Heiland und den Brüdern, die Einfalt und Weltentsagung der Herrnhuter, ihre Gemeindeeinrichtungen und Jugenderziehung sprachen ihn an. Andererseits freilich schienen sie ihm nicht ernst genug in ihrem Benehmen und ihrer Unterhaltung, nicht offen und gerade im Verkehr, zu lässig im Fasten und anderen frommen Übungen, zu engherzig und zu stolz auf ihre Gemeinde, auch machten sie ihm zu viel aus ihrem Grafen. Das Resultat war, daß Wesley mit seinen Freunden seine eigenen Wege ging, aber doch eine Frömmigkeit pflegte, die der des deutschen Pietismus ähnlich war. Merkwürdig ist nun hier, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben festgehalten wird, aber das Erlangen dieser Rechtfertigung wird, echt englisch, zu einem menschlichen Werk gemacht. Mit dem entarteten Halleschen Pietismus drängte Wesley gemäß seiner eigenen, vermeintlichen Erfahrung auf plötzliche Buße, auf einen Bußkampf, einen Durchbruch, so daß man Tag und Stunde seiner Bekehrung angeben könne. Auf die Herbeiführung dieser Bekehrung ist beim Methodismus alles gerichtet. Gewaltige Bußpredigten, in welchen die Folgen und Strafen der Sünde möglichst sinnlich, wie bei den jesuitischen Exerzitien, vor die Augen gemalt werden, sollen die Sünder erschüttern und in den Staub werfen, auf daß sie um so begieriger die Gnade Gottes ergreifen. Was das Werk des heiligen Geistes im Menschen ist, das soll durch menschliche Geisttreiberei erreicht werden.

Anstatt daß man dem Geiste Gottes Raum läßt zu seinem Wirken, demselben wohl vorarbeitet, aber durch menschliches Thun es nicht zu ersetzen sucht, will man hier die Erregung von Gefühl und Phantasie an dessen Stelle setzen. Erweckungsversammlungen, in welchen die Ergriffenen heraustreten und auf der Bußbank öffentlich niederknien, Versammlungen im Freien, oft tagelang andauernd, sollten zu möglichster Steigerung der Gefühlserregung dienen. In Krämpfen, Weinen und Schreien soll die Erregung des Herzens sich äußern. Wenn dann über den zerknirschten Sünder plötzlich das Gefühl unnennbarer Seligkeit, das Gefühl des Friedens und der Freude kommt, dann ist das Ziel erreicht, die Bekehrung vollendet, der Sünder hat dann die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden. Eine solche Frömmigkeit, die alles schablonenhaft behandelt, können wir nur eine enthusiastisch-ergistische nennen. Sie berührt sich enge mit der Frömmigkeit der Quäker und hat Ähnlichkeit mit dem Enthusiasmus der Anabaptisten. Diese Geisttreiberei bedeutet nur ein Dringen auf momentane Empfindungen. Sie ist geeignet, schwärmerische Einbildungen und Gefühle hervorzurufen, die keinen Bestand haben. Anstatt daß der Bekehrte nun zur christlichen Freiheit gelangt, nimmt ihn der Methodismus nach der Bekehrung erst recht unter ein knechtisches Joch gefangen. Wie im Katholizismus durch die Ohrenbeichte und im Jesuitismus durch die gegenseitige Beobachtung die Gewissen geknechtet sind, so dienen auch die methodistischen Klassenversammlungen der Überwachung und Beherrschung der einzelnen. Jeder Bekehrte wird einer Klasse von 10—12 Personen zugeteilt, die unter einem Klassenführer stehen. Diese Klassen haben sich häufig zu versammeln, wobei ein jeder sein Herz aufs genaueste zu offenbaren, über seine geistigen Erfahrungen, Zustände und Sünden Mitteilung zu machen hat und Rat empfängt. Der Klassenführer hat über jede einzelne Seele genau Buch zu führen, alles zu registrieren und nach Oben genauen Rapport zu erstatten. Hier in diesen Klassen wird so die geistliche Dressur betrieben und vollendet. Wenn irgend etwas, so ist diese Einrichtung geeignet, das Wesen der methodistischen Frömmigkeit uns deutlich zu machen. Diese Frömmigkeit ist nicht kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum durch den Glauben, sondern sie ist Gefühl und Empfindung. Da aber Gefühl und Empfindung allezeit unsicher und schwankend sind und keine Glaubensgewißheit gewähren können, so ist der Methodist immer auf die methodistischen Prediger als die Erreger dieses Gefühles angewiesen und von ihnen abhängig. Diese Prediger und die unter ihnen stehenden Klassenführer bilden so eigentlich die

Hierarchie des Methodismus. Die Menge der Gläubigen dagegen ist an diese Hierarchie knechtisch gebunden und auf ihre Leitung und Bevormundung angewiesen, wozu eben die Klassenversammlungen mit ihrer geistlichen Bloßstellung, ihrer Verführung zu geistlichem Schwindel und innerlicher Unwahrhaftigkeit das beste Hilfsmittel bieten. Die methodistische Frömmigkeit nimmt daher in ihrer Ausgestaltung einen enthusiastisch-gesetzlichen Charakter an. Gehäufte geistliche Exerzitien sollen die Geisttreiberei befördern. 5 Stunden des Tags sollen auf Gebets- und Andachtsübungen verwendet, es soll häufig gefastet und hie und da die ganze Nacht durchwacht werden. Bei diesem Enthusiasmus und Ergismus kann die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht das letzte Wort sein, oder vielmehr, da sie nur in dem Seligkeitsgefühl besteht, kann sie nur eine niederere Stufe bedeuten. Erst über den, welcher der rechten Askese sich befleißigt, kommen zu einer gewissen Zeit plötzlich neue Gnadeneinflüsse, stärker als bei der Bekehrung, daß man sich ganz beseligt fühlt und zur Vollkommenheit gelangt. Durch diese zweite Gnade erlangt man nach Wesley die christliche Vollkommenheit. Dieselbe besteht in der Ruhe im Blut Christi, im festen Vertrauen auf Gott und der Überzeugung von der göttlichen Gnade, in völliger Ruhe des Herzens, in Heiterkeit und Friede mit Abwesenheit von jeder fleischlichen Lust und Aufhören auch der inwendigen Sünden. Diese Vollkommenheit besteht also in der völligen Sündlosigkeit, so daß für den geförderten Christen die Rechtfertigung aus Gnaden nicht mehr erforderlich ist. Die Rechtfertigung wird etwas Untergeordnetes, Geringes gegenüber der zweiten Gnade und der Heiligung. Die Folge davon ist, daß die Rechtfertigung etwa für die Laien genügt, während für die hierarchischen Leiter die zweite Gnade erforderlich ist. Wir sehen also, wie im Methodismus der katholische Sauerteig, der in der englischen Kirche nie gründlich ausgefegt wurde, wieder mächtig zum Vorschein gekommen ist. Als eine jesuitische Erscheinung erweist sich der Methodismus auch durch die Unverfrorenheit, mit der er die ganze Welt, die Heidenwelt wie die Christenheit, so besonders auch Deutschland zu seinem Missionsgebiete erklärt hat, von seinem Standpunkt aus allerdings mit Recht, weil die sinnlich-gefühlige, enthusiastisch-ergistische Frömmigkeit des Methodismus in der evangelischen Kirche Deutschlands nichts gilt. Echt jesuitisch ist der Methodismus auch darin, daß er, anstatt den Balken im eigenen Auge zu sehn, lieber den Splitter in seines nächsten Auge sieht, daß er, anstatt das „heidnische England“ und Amerika zu bekehren, lieber in die Kirche des Festlandes einbricht, mit Lug und Trug sich einschleicht

und festsetzt, daß er, anstatt die Gottlosen zu bekehren, es vorzieht, die Erweckten in seine Netze zu ziehen.

Seine konsequente Ausbildung hat der Methodismus in unserer Zeit in der Heilsarmee gefunden. Dieselbe ist, ähnlich wie der Jesuitenorden, militärisch gegliedert. An der Spitze steht der General, unter ihm die Offiziere, die ihm zum Gehorsam verpflichtet sind. Das ganze Christentum wird hier mit völliger Verkennung seines eigentlichen Charakters ins Militärische übersetzt. Denn das Charakteristische des Militärischen ist der Zwang, der absolute Gehorsam, das Kennzeichen des Christentums dagegen ist die Freiheit und der Gehorsam aus freier Überzeugung. Aber allerdings der Enthusiasmus, wie wir beim Mönchstum gesehen haben, ist die Religiosität, die mit dem Zwange sich wohl verbinden läßt und die auch über andere einen Zwang auszuüben bestrebt ist. So sucht denn die Heilsarmee mit allen möglichen aufsehenerregenden Mitteln die Menschen an sich heranzuziehen und sie zur Bekehrung zu zwingen. Dieselbe wird herbeizuführen gesucht, indem man durch eine Masse von Ansprachen, durch enthusiastischen Gesang, durch himmelstürmendes Gebet die Menge in ein Bußgefühl hineinzusteigern und zum Heraustreten und Umherknien um den Bußaltar zu bringen sucht. Ist dies gelungen, so ist die Bekehrung vollendet und der Bekehrte ist sofort im stande und berufen, andere zu bekehren. Mit diesem Treiben ist die Heilsarmee vom biblischen Christentum weit abgekommen; sie hätte sich von ihm wohl schon längst losgelöst, wenn die Bibel nicht bis zu einem gewissen Grade als Gesetzeskodex gelten würde. An die Stelle des heil. Geistes ist hier offen Enthusiasmus und Fanatismus getreten. Dieser Geist gilt mehr als die Bibel. Mit echt englischer Unverfrorenheit hat auch die Heilsarmee, wie die anderen englischen Sekten, anstatt vor allem „das heidnische England" zu bekehren, sich berufen geglaubt, die ganze Christenheit wie die Heidenwelt im Sturme zu nehmen und sie nach ihren enthusiastischen Träumen zu disziplinieren.

Nehmen wir, um damit zu Ende zu kommen, die anderen Neubildungen hinzu, die im Laufe dieses Jahrhunderts auf englischem Boden ans Licht getreten sind, so zieht der Irvingianismus unsere Aufmerksamkeit auf sich. Derselbe gründet sich auf ekstatische Prophetie, die die Nähe der Wiederkunft Christi verkündigt. Im übrigen wird in demselben, auch wieder echt englisch, auf die Verfassung und die Ämter in der Kirche, auf das Apostelamt, auf das Amt der Propheten, Engel und Hirten besonderer Wert gelegt.

Der Irvingianismus ist daher eine Sektenbildung, in welcher hauptsächlich die katholisierenden Elemente im englischen Kirchentum beibehalten sind. Manches in demselben, wie die Aufstellung der zwölf Apostel, darf wohl als Humbug bezeichnet werden. Nach Sektenart sucht derselbe nicht die Ungläubigen zu bekehren, sondern Gläubige an sich zu locken. Die Frömmigkeit in demselben trägt einen wesentlich gesetzlichen Charakter, wie auch in dem Darbysmus, der von dem Irvingianismus sich hauptsächlich durch die Verwerfung des geistlichen Amtes unterscheidet.

Eine Verzerrung dieser Richtungen bildet endlich noch auf amerikanischem Boden der Mormonismus. Derselbe bedeutet freilich mit seiner Theokratie und Polygamie, seinem Buche Mormon und seiner Prophetie einen vollen Rückfall ins Heidentum. Er ist nichts anderes als rein heidnischer Enthusiasmus und Fanatismus, noch mit einer schwachen christlichen Tünche versehen.

Überblicken wir diese Produkte der englischen Frömmigkeit, sofern sie nicht, wie bei den Presbyterianern und in Schottland, aus der reformierten Kirche hervorgegangen sind, so läßt sich nicht leugnen, daß es in denselben an dem richtigen Verständnis christlicher Frömmigkeit fehlt. Es ist daher eine beklagenswerte Erscheinung und ein Zeugnis für den Mangel an religiösem Verständnis, daß diese Sekten und der allgemeine Geist dieser englischen Frömmigkeit auch in der evangelischen Kirche Deutschlands schon so viel Eingang gefunden haben, anstatt daß man sich durch das reformatorische Verständnis der christlichen Frömmigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit leiten lassen würde.

Kap. XI.

Die Frömmigkeit in der Aufklärungszeit.

§ 59. Charakteristik der Aufklärung. Die Aufklärung in England und Holland.

Orthodoxie und Pietismus wurden um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von der Aufklärung abgelöst. Das Charakteristische derselben ist, daß alles auf seine Vernunftgemäßheit und Zweckmäßigkeit geprüft und dem Urteil des gesunden Menschenverstandes unterstellt werden sollte. Was dieser höchsten Autorität nicht entsprach, wurde

mit völliger Ignorierung der geschichtlichen Zusammenhänge umgestaltet. Unbefangene freie Untersuchung wurde überall in Natur und Geschichte die Losung; von dem Traditionellen, bloß Hergebrachten, wenn es nicht sachlich begründet war, wollte man sich losmachen, indem man zur Natur selbst, zu den Quellen zurückzukehren suchte. Alles, das Rechts- und Staatswesen, die Volkswirtschaft sollten der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Auf das Gebiet der Religion angewandt, bedeutete demnach die Aufklärung die Loslösung von der Tradition, von dem Hergebrachten, die Religion sollte nicht mehr auf Autorität angenommen und geglaubt werden, sondern man wollte sich zuerst von ihrer Vernunftgemäßheit und Wahrheit, von ihrer Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit überzeugen, um sie dann erst gelten zu lassen. Dem gesunden Menschenverstand als der obersten Autorität, sollte das ganze Gebiet des Religiösen unterworfen werden.

Nicht in allen Ländern trat die Aufklärung gleichzeitig und in gleicher Gestalt auf, sondern überall war die Art und Weise, wie sie sich zeigte, eine verschiedene. Es ist deutlich wahrnehmbar, wie dieser verschiedene Charakter in der Verschiedenheit der Kirchen begründet ist, aus welchen die verschiedenen Zweige dieser Erscheinung herauswuchsen.

Eine aufklärerische Richtung trat zuerst in England hervor. Zwar haben sich solche Erscheinungen, die von dem kirchlichen Christentum abwichen, innerhalb der Christenheit schon früher gezeigt; schon im Mittelalter, besonders am Ausgang desselben, und auch in der Reformationszeit, hat es nicht an derartigem gefehlt; doch hatte seither die Autorität der Kirche mit Hilfe des auf sie gegründeten Staates alle derartigen Regungen mit starker Hand niedergehalten. In England jedoch konnten freiere Regungen sich nach Beendigung der teilweise durch die Religion verursachten blutigen Bürgerkriege eher zum Vorschein wagen, da durch die Sektenbildungen die Macht der Kirche einigermaßen gelähmt war. Schon die Religionskriege konnten manche auf den Gedanken bringen, das beste Mittel, um dem Hader in Religionssachen vorzubeugen, sei, das Gemeinsame und Hauptsächliche an den verschiedenen Erscheinungen herauszufinden. Aber ihre eigentliche Quelle hat die englische Aufklärung doch in dem Enthusiasmus. Hatte dieser die schwärmerisch affizierte Vernunft, das innere Licht, das mit Vernunft und Gewissen identifiziert wurde, zu seinem Prinzip, so durfte nur das Schwärmerische einigermaßen beiseite geschoben werden und der Rationalismus als solcher war proklamiert. Es ist daher auch geschichtlich

nachweisbar, daß der englische Deismus sich aus dem Independentismus durch das Mittelglied des Levellertums entwickelt hat. Quäkertum und Deismus sind beide Glieder eines Stammes und daher mit einander geistesverwandt. Gilt dort das innere Licht, so hier das Licht der Vernunft, braucht man dort keine Dogmen und Gnadenmittel, so hier ebenfalls nicht.

Herbert von Cherbury, einer der Urheber dieser Richtung, bezeichnet als den Kern aller Religionen, der christlichen wie der heidnischen, fünf Punkte: Erstens Glaube an Gottes Dasein, zweitens Pflicht der Verehrung Gottes, drittens Tugend und Frömmigkeit als Hauptteile der Gottesverehrung, viertens Verpflichtung die Sünde zu bereuen und zu lassen, fünftens göttliche Vergeltung in diesem und in jenem Leben. „Gott, Tugend, Unsterblichkeit", das ist also mit kurzen Worten die Losung dieser Richtung. Es darf wohl darauf hingewiesen werden, daß in dieser Anschauung sich im Grunde der Standpunkt der alten Apologeten, der in die kirchliche Dogmatik aufgenommen worden war und sich seither latent in ihr erhalten hatte, wieder offen erneuert wurde. Der große Apostel des Deismus, Tindal, hat besonders die Ansicht durchgeführt, daß die wahre Religion nichts anderes sei als Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet werde. Diese Religion ist nach ihm schlechthin vollkommen und kann durch eine Offenbarung weder gesteigert noch beeinträchtigt werden. Die Religion der Deisten ist also formell Rationalismus, materiell Moralismus oder Ergismus. Es wäre nun jedenfalls das Richtige gewesen, der Deismus hätte frei und offen erklärt, daß er mit dem geschichtlichen Christentum nichts mehr als gewisse Namen gemein habe und daß er eine andere Religion wolle, allein er wollte im Gegenteil das wahre Christentum sein. Daraus ergab sich die Aufgabe, das kirchliche Christentum als eine Verirrung darzustellen und das geschichtliche Christentum in diesem Sinne zu deuten. Die Deisten kämpften daher gegen alles, was auf Offenbarung Anspruch machte, mit den Waffen des Verstandes und Witzes, leiteten das kirchliche Christentum aus Priesterbetrug und allem möglichen ab und begannen auch an der Bibel Kritik zu üben, wobei sie freilich manchen glücklichen Griff thaten. Besonders wiesen sie auf den Unterschied zwischen dem biblischen und kirchlichen Christentum ihrer Zeit hin. Zuletzt mußten sie jedoch daran erliegen, daß sie ihren Glauben als den allein vernünftigen und den Sinn des geschichtlichen Christentums treffenden hinstellen wollten.

Auch in der Philosophie machte England einige Anläufe, die geeignet waren manche traditionelle, kirchliche Vorstellung zu erschüttern. Baco von Verulam schon hatte auf die Erfahrung als die Quelle aller richtigen und wahren Naturerkenntnis hingewiesen, ein Grundsatz, der richtig auf das religiöse Gebiet angewandt, von Bedeutung werden konnte. Locke suchte zu zeigen, daß alle menschliche Erkenntnis nur aus der Erfahrung, aus der sinnlichen oder inneren Wahrnehmung stamme, ein Standpunkt, für welchen alle Vernunfterkenntnis übersinnlicher Dinge dahinfiel, bei welchem also der Rationalismus der Deisten ein Unding war. Hume endlich hatte sich vollständig dem Skeptizismus genähert, indem er dem Substanz- und Kausalitätsbegriff jede objektive Realität absprach, und somit alle Religion für Illusion erklärte. Aber im allgemeinen war diese Philosophie, abgesehen von dem Deismus, für das religiöse Leben ohne weitere Bedeutung geblieben.

Auch in Holland zeigten sich aufklärerische Richtungen, doch mehr nur vereinzelt und verborgen. So hatten die Arminianer, geistig den Sozinianern verwandt, hier ihre kritischen Ideen entwickelt. Von einzelnen Männern, die Namhaftes leisteten, ist Hugo Grotius zu erwähnen, der nicht nur als Staatsrechtslehrer berühmt war, sondern auch zur Gründung einer unbefangenen Exegese Tüchtiges leistete. Balth. Becker ging in seiner „verzauberten Welt" nicht nur dem weit verbreiteten Aberglauben energisch zu Leibe, sondern machte auch die Existenz des Teufels ziemlich zweifelhaft. Hauptsächlich aber fanden in Holland der Franzose Cartesius und der Portugiese Spinoza Raum ihre philosophischen Ideen zu entwickeln und so die Philosophie, die seit dem Neuplatonismus erstorben war, zu neuem Leben zu erwecken. Es ist bezeichnend, daß von diesen Männern der eine ein Katholik, der andere ein Jude war. Ihre Systeme sind von dieser Grundlage durchaus nicht unabhängig. Man täuscht sich in der That sehr, wenn man meint, metaphysische Systeme seien reine Vernunftprodukte, denen als einer Erkenntnis des Seienden irgend eine Bedeutung zukomme. Solche Systeme sind vielmehr, da nach Kant eine metaphysische Vernunfterkenntnis ein Ding der Unmöglichkeit ist, nicht anders denn als Produkte der menschlichen Phantasie zu beurteilen, mag dieselbe auch, anstatt mit sinnlichen mit abstrakten Kategorien operieren. So kann die Philosophie des Cartesius den Ursprung aus der Scholastik nicht verleugnen. Zwar könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob Cartesius mit seiner energischen Aufforderung an allem zu zweifeln, und nur das als gewiß und wahr anzunehmen, was sich als denk-

notwendig aufdränge, sich von dem blinden Autoritätsglauben seiner Kirche habe freimachen wollen. Aber er ist doch durchaus Traditionalist. Wenn Cartesius als die beiden höchsten Substanzen den Geist und die Materie aufstellt, so fühlen wir uns recht in den Platonismus zurückversetzt und Cartesius stimmt auch darin mit Plato überein, daß er so wenig als jener aus seiner dualistischen Grundlage praktische Folgerungen zieht.

Ebenso verleugnet Spinoza mit seiner pantheistischen Philosophie den Juden nicht. Die Kabbalistische Theosophie, mit der sich auch Spinoza eine Zeitlang beschäftigt hat, ist ja wesentlich enthusiastisch. Wenn auch Spinoza sich nicht alle Phantastereien derselben angeeignet hat, so hat er doch den Grundgedanken dieser mystischen Theosophie festgehalten und konsequent zu einem System ausgeprägt, daß es nur eine Substanz, Gott, das absolut unendliche Wesen, gebe, und daß alle Einzelwesen nur Erscheinungsweisen in derselben und an derselben seien. Bei allem Materialistischen und Naturalistischen, das in diesem Pantheismus steckt, ist es beachtenswert, wie Spinoza als die höchste Tugend die intellektuelle Liebe Gottes, den mystischen Akt der Vereinigung mit Gott, bezeichnet. Somit kommt hier an der Schwelle der Aufklärung jene pantheistische Gottesanschauung und enthusiastische Frömmigkeit, die im Grund heidnisch ist, wieder zum Vorschein.

§ 60. Die Aufklärung in Frankreich.

Die Aufklärung in Frankreich knüpfte an den englischen Deismus an. Aber sie griff begierig die Wendung zum Sensualismus, welche die englische Philosophie in Hume gemacht hatte, auf und schritt so zum erkenntnistheoretischen und praktischen Materialismus weiter.

Ein Hauptsprecher dieser Aufklärung war Voltaire. Er war kein Atheist und Materialist, sondern hielt, wie die englischen Freidenker, an der Losung: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, fest. Er betrachtete den Atheismus als eine Erniedrigung des menschlichen Geistes, weil er das Gewissen seiner vornehmsten Stütze, des Glaubens an eine zukünftige Vergeltung, beraube. Dagegen überschüttete er alles positiv Kirchliche, also speziell den Katholizismus mit seinem Haß. Die Vernichtung des hierarchischen Glaubenszwanges betrachtete er als seine eigentliche Mission. In der positiven Religion sah er nur Aberglauben, in der Kirche Priesterbetrug, in der Geistlichkeit unnütze und verderbliche Glieder der menschlichen Gesellschaft. Es ist nicht zu leugnen, daß er dem Fanatismus Einhalt gethan und manche Vorurteile zerstört hat, aber er

hat auch aus manchen Herzen das religiöse Gefühl verdrängt und kalte Selbstsucht dafür hineingepflanzt. Nicht nur die Kirche und ihre Einrichtungen, sondern auch die staatlichen und gesellschaftlichen durch Zeit und Herkommen geheiligten Institutionen wurden von ihm schonungslos angegriffen und als unvernünftig gebrandmarkt.

In ähnlicher Richtung bewegte sich Rousseau, der aus einer Hugenottenfamilie gebürtig, frühe zum Katholizismus übergetreten ist. Auch er huldigte deistischen Grundsätzen und konnte sogar gelegentlich über Christus und das Christentum schöne Worte machen. Aber dem Christentum steht er darum doch durchaus fremd gegenüber. Er weiß nichts von Sünde, er kennt nur eine natürliche Vortrefflichkeit des Menschen, so daß die höchste Weisheit darin besteht, anstatt einen Menschen zu erziehen und zu bilden, ihn einfach heranwachsen zu lassen und nur die schädlichen Einflüsse der allerdings verderbten Gesellschaft von ihm ferne zu halten. „Zurück zur Natur, zum Urzustand", lautet darum das Heilmittel, das dieser Pelagianer seiner Zeit anzupreisen weiß.

Aber andere gingen weiter als diese, so Diderot und D'Alembert, die in ihrem Werk in glänzender allgemein zugänglicher Form das innerste Bewußtsein Frankreichs aussprachen, indem sie mit beißendem Witz aus dem Staat das Gesetz, aus der Moral das Gewissen, aus der Natur den Geist und Gott hinwegräsonnierten. Mit rücksichtsloser Keckheit hat endlich der Arzt De la Mettrie den Materialismus und „das System der Natur" proklamiert. Dem ersteren war alles Geistige ein Wahn und physischer Genuß das höchste Ziel des Menschen. Kein Gott, keine Tugend und Unsterblichkeit, sondern Materie, Genuß und Vergänglichkeit ist hier die Losung.

Es ist kein Zufall, daß der Katholizismus hier anstatt in Pantheismus wie sonst in Materialismus umschlägt. Denn der Katholizismus selbst in Frankreich war ja eine Materialisierung der Religion und Mechanisierung frommer Verrichtungen gewesen. War nun der Enthusiasmus verflogen, so konnte leicht der Materialismus zum Vorschein kommen. In den protestantischen Ländern war bei der Aufklärung doch noch das Gewissen als fester Punkt übrig geblieben. Denn das Gewissen war durch das Evangelium geweckt und geschärft worden. Allein in Frankreich war durch den Jesuitismus das Gewissen förmlich abgestumpft und ausgerottet worden und der religiöse Enthusiasmus, den er gepflanzt, hatte anstatt einer sittlichen eine unsittliche Tendenz. Daher ist es nicht zu verwundern, daß hier in der Sichtungszeit kein Gott und kein Meister weder in noch außer dem Menschen mehr übrig blieb, sondern daß am Ende

der erstgeborene Sohn der römischen Kirche in der Revolution als Bestie in Menschengestalt sich entpuppte, nachdem der Firnis des Enthusiasmus von ihm abgefallen war oder vielmehr der religiöse Enthusiasmus sich in materialistischen Enthusiasmus verwandelt hatte. Was dieses Volk an seiner Kirche gesehen und gelernt, das wendete es nun in der Revolution selbst an und es zeigte sich, daß das französische Volk ein gelehriger Schüler des Jesuitismus gewesen ist; weil die im Wesen des Katholizismus begründete Starrheit und der dem päpstlichen Absolutismus nachgebildete Despotismus eine zeitige Reform des Staatswesens verhindert hatte, suchte das Volk mit Gewalt und Empörung sich selbst zu helfen. Woher hatte das Volk dieses Revolutionieren gelernt? Etwa aus dem Protestantismus? Aber dieser war ja in Frankreich auf die schändlichste Weise ausgerottet und zertreten worden. Also kann der revolutionäre Geist nur aus dem Katholizismus hergekommen sein. Und in der That, es hat sich uns ja schon gezeigt, daß das Papsttum selbst auf revolutionären Grundsätzen beruht. Wie trefflich hat es der Jesuitismus verstanden, mit seinem revolutionären Treiben die Reformation zu bekämpfen und wo es ihm möglich war sie zu vernichten. So wird denn hier die jesuitische Lehre vom Tyrannenmord von dem Volk ins Politische übersetzt gegen den angestammten König angewendet. Es werden die Greuel, mit welchen die römische Kirche früher gegen die Hugenotten gewütet hatte, jetzt vom Volke gegen seine früheren oder neuen Unterdrücker verübt. So ist die Revolution blindwütender Enthusiasmus, der von der Geschichte sich völlig loslösend rundweg das Bestehende zerstört, ohne etwas Besseres an dessen Stelle setzen zu können; denn das Programm der Revolution wurde ja eigentlich bloß in negativem Sinne angewendet und verstanden als Forderung der Aufhebung aller Knechtschaft und Ungleichheit. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß die Revolution es nicht zu einer wirklichen Neugestaltung bringen konnte, sondern daß sie einen Bändiger brauchte, der sie mit eiserner Faust niederdrückte. Denn der Enthusiasmus kann nicht wieder durch Enthusiasmus ausgetrieben werden.

§ 61. Die philosophische Aufklärung in Deutschland.

Das Auftreten der Aufklärung in Deutschland ist nicht bloß auf das Eindringen fremder Einflüsse zurückzuführen. Der Boden für dieselbe war vielmehr hier sowohl durch die Orthodoxie als durch den Pietismus vorbereitet. Die Orthodoxie hatte das

Christentum wesentlich als Wissen, als Sache der Vernunft behandelt und die Theologie mit der Philosophie identifiziert. Einen Hauptteil der religiösen Wahrheiten betrachtete man als Vernunftwahrheiten, als natürliche Theologie. Kein Wunder, daß in der Zeit des beginnenden Subjektivismus die Vernunft das Recht in Anspruch nahm, selbständig und unabhängig von der kirchlichen Autorität diese christliche Philosophie zu beurteilen und sich zurechtzulegen. Aber auch der Pietismus, besonders der Hallesche, hat der Aufklärung vorgearbeitet. Er hat der Subjektivität auf religiösem Gebiete Raum geschaffen und diese neu gewonnene Freiheit kam nicht bloß dem religiösen Eifer, sondern auch der Abneigung gegen die Religion zu gut. Er hat ferner die christlichen Glaubenswahrheiten zurückgeschoben und die Moral für die Hauptsache am Christentum erklärt, so daß die Aufklärung aus dieser einseitigen Betonung der Moral einfach das Resultat ziehen konnte. Auch der Enthusiasmus sowohl innerhalb wie außerhalb des Pietismus hat der Aufklärung den Boden geebnet. Daraus erklärt sich die Thatsache, daß wie die Reformation, die Orthodoxie und der Pietismus, so auch die Aufklärung hauptsächlich in den sächsischen Landen ihren Sitz hatte. Zum Materialismus ist die deutsche Aufklärung in dieser Periode nicht ausgeartet, sondern sie war zu einem kleineren Teil pantheistisch, in der Hauptsache jedoch deistisch gerichtet, so daß sie den Glauben an Gott, Tugend, Unsterblichkeit festhielt und den sittlichen Charakter des Menschen betonte. Auch die philosophische Aufklärung wollte sich von der Kirche und dem Christentum nicht loslösen, sondern sie wollte die Kirche vielmehr in ihrem Sinn reformieren. So war denn die Frömmigkeit, welche die Aufklärung vertrat, eine enthusiastisch-ergistische. Von einer spezifischen Dignität der evangelischen Frömmigkeit wußte sie nichts und wollte sie nichts wissen. Woher hätte ihr diese Erkenntnis auch kommen sollen, da schon in der vorangegangenen Zeit das unterscheidende Wesen derselben nicht klar zum Bewußtsein gekommen war. Die Aufklärung nahm daher die schon vom Pietismus begonnene Religionsmengerei und religiöse Indifferenz, da man alle Konfessionen und Religionen zusammenwarf und das Besondere derselben für gleichgültig erklärte, auf und führte sie weiter. Sie konnte das und mußte das, da das Verständnis für Geschichte ihr völlig fehlte. Darum wird die Toleranz das Schlagwort der Aufklärung. Wenn dadurch auch unleugbar manches Gute geschaffen worden ist, so ist die Toleranz doch vielfach in Indifferenz ausgeartet und hat ungemein viel zur allmählichen Beiseiteschiebung des Christentums und der Kirche, zur Entkirchlichung und Entchristlichung des

Volks, besonders der gebildeten Stände und zur allmählichen Auflösung der Kirche und ihren Ordnungen beigetragen.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zunächst den Männern zu, welche die Aufklärung vorbereitet haben, so zieht besonders Thomasius, zunächst in Leipzig, später in Halle, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Tradition und dem Herkommen gegenüber vertrat er nachdrücklich das Recht des gesunden Menschenverstandes, er machte sich's so recht zur Aufgabe, das Gebäude der alten Vorurteile auf allen Gebieten umzuwerfen. Mit dem Halleschen Pietismus stand er anfangs in freundlicher Berührung. Es sagte ihm zu, daß derselbe die theologische Scholastik zur biblischen Einfachheit zurückführen wollte und zu den Quellen zurückging. Allein der Geist des Pietismus war von dem seinigen doch zu verschieden, als daß er dauernd mit demselben hätte im Frieden leben können. Durch ihn fand der Grundsatz Eingang, daß nicht alles für bare Münze zu nehmen sei, was die theologischen Parteien gegen einander vorgebracht hätten und daß man überhaupt in Glaubenssachen durch die Stimme der Vernunft sich leiten lassen müsse.

Ist Thomasius mehr kritisch gerichtet, so ist Leibniz der Mann, der den Rationalismus einbürgerte und ein eigenes philosophisches System aufstellte. Betrachtet man das Leibnizsche System genauer, so zeigt sich, daß es im Grunde ein modifizierter Pantheismus ist, in welchem den Einzelexistenzen ihr Recht, soweit möglich, gewahrt werden soll. Leibniz selbst sagt, Gott sei die primitive Einheit oder ursprüngliche einfache Substanz, deren Erzeugnisse alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seien, „sie gehen hervor, sozusagen durch fortwährende Ausstrahlungen der Gottheit von Moment zu Moment". So sagt er wiederholt, daß die Erhaltung der Dinge eine fortwährende Schöpfung sei, und braucht geradezu den Ausdruck, daß alle geschöpflichen Realitäten oder Vollkommenheiten durch eine Art von fortwährender Schöpfung aus Gott emanieren. Alles ist daher durch die prästabilierte Harmonie vorher bestimmt, so daß die ganze Welt ihren von Ewigkeit her verordneten Gang geht. Was ist diese prästabilierte Harmonie anderes als in früheren Zeiten die Prädestination? So ist der Mensch bei Leibniz ein göttliches Wesen, das Böse ist nicht viel weiter als die Endlichkeit. Allerdings ist zuzugeben, daß das System Leibnizens auch in deistischem Sinn aufgefaßt werden konnte. Das Wesen der christlichen Frömmigkeit fand Leibniz dem entsprechend wesentlich in Aufklärung über das Wesen Gottes, in Liebe zu Gott und in tugendhaftem Handeln. Mit Vorliebe beschäftigte er sich mit der mystischen Theologie. Die

konfessionellen und überhaupt religiösen Unterschiede erschienen ihm irrelevant, sie konnten auch bei seinem System nur relativ sein.

Die Verbreitung dieser Philosophie, freilich in deistischer Gestalt, beförderte der Philosoph Chr. Wolff. Gott, Tugend, Unsterblichkeit sind seine Schlagworte. Die natürliche Theologie wird die Hauptsache. Eine Offenbarung kann es nicht geben, außer sofern dieselbe Vernunftwahrheiten im voraus kund thut. Die christliche Frömmigkeit konnte hier nur in Ergismus bestehen. In den durch Wolff gebahnten Wegen bewegte sich sodann die Aufklärungs- und Popularphilosophie, die sich vornehmlich mit dem Menschen und dessen Glückseligkeit, mit der Moral und der Unsterblichkeit beschäftigte.

Ein Mann, der die gewöhnlichen Aufklärer durch die Schärfe seines Denkens weit überragte, ist Lessing. Um der Bedeutung willen, die ihm heute noch zukommt, müssen wir uns eingehender mit ihm befassen. Wollen wir ihn recht verstehen, so müssen wir darauf achten, was die Grundlage seines Denkens bildete. In dieser Beziehung ist unbestreitbar, daß Lessing ein Anhänger von Leibniz und vornehmlich von Spinoza war. Mit der Philosophie dieser beiden hat er sich eingehend beschäftigt und sagt darum: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν (das Eine und Alles) — ich weiß nichts anderes.“ Er bestreitet, daß es eine Wirklichkeit der Dinge außer Gott geben könne. Die Dinge seien vielmehr als Vorstellung in Gott zu denken. So wird es ihm wohl mit dem Bekenntnis Ernst gewesen sein, solle er sich nach jemand nennen, so wisse er keinen anderen als Spinoza, weil es doch einmal keine andere Philosophie gebe als seine. Will sich Lessing mit diesen Worten immerhin noch ein wenig von Spinoza unterscheiden, so kann dies höchstens eine gewisse Annäherung an Leibniz bedeuten. Mit diesem Standpunkt stimmt auch sein Determinismus und die Idee, daß es für die Menschen eine Seelenwanderung gebe. Lessing kann demnach das Wesen der Frömmigkeit nur darin finden, daß man sich von der Gottheit die würdigsten Begriffe mache und bei allen Handlungen und Gedanken auf dieselbe Rücksicht nehme.

Es liegt auf der Hand, daß Lessing demgemäß zu dem Christentum überhaupt eine ablehnende Stellung einnehmen mußte. Er verwarf sowohl die orthodoxe als auch die aufklärerische Theologie seiner Zeit, die letztere besonders auch deshalb, weil er befürchtete, sie könnte zur Konservierung des Christentums beitragen, während er an die Stelle desselben die philosophische Frömmigkeit setzen wollte. Doch

auch mit dem biblischen Christentum konnte sich Lessing nicht befreunden. Er findet, daß man die Schrift rücksichtslos der Kritik preisgeben könne, da sie für die Religion eigentlich nicht notwendig sei. „Der Buchstabe ist nicht der Geist (echt enthusiastisch), und die Bibel ist nicht die Religion." Allerdings sein Pantheismus, damit hatte er recht, war nicht die Bibel und bedurfte auch der Bibel nicht, wie ja die Geschichte überhaupt für den Enthusiasmus keinen Wert und keine Bedeutung hat. „Zufällige Geschichtswahrheiten," sagt er darum von seinem Standpunkt aus ganz richtig, „können kein Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten sein." Es ist darum begreiflich, daß Lessing zwischen sich und dem Christentum einen garstigen, breiten Graben findet, über den er nicht kommen konnte, so oft er auch den Versuch dazu gemacht habe. Auch können wir verstehen, daß die Wolfenbütteler Fragmente, in welchen das Christentum einer rücksichtslosen Kritik unterzogen wurde, sein Wohlgefallen erregten. Von hier aus operierte nun Lessing mit allerlei halbwahren Sätzen, die scheinbar etwas beweisen sollten, wie: „Die Bibel ist nicht das Christentum, denn das Christentum bestand schon lange, ehe es eine Bibel gab." Vom biblischen Christentum suchte er sich etwas zu retten, indem er zwischen der christlichen Religion und der Religion Christi unterschied. Die letztere ist diejenige, welche Christus als Mensch selbst erkannte und übte, und welche jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, die christliche Religion dagegen ist die, welche Christum für mehr als einen bloßen Menschen hält und zum Gegenstand der Verehrung macht. Daß Lessing von einer göttlichen Offenbarung nichts wissen wollte, zeigt uns sein echt enthusiastisches Wort: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit verschlossen hielte, und in der Linken einzig den immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz sich immer und ewig zu irren, ich fiele doch, falls ich zu wählen hätte, in seine Linke. Denn die reine Wahrheit ist ja doch nur für Gott allein." Wie hier, so faßt Lessing auch in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes" die Offenbarung nur in intellektualistischem Sinne auf. Sie besteht ihm darin, daß Vernunftwahrheiten früher und geschwinder mitgeteilt werden, als die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, sie finden würde. Dem Volke Israel wurde die Einheit Gottes geoffenbart, Christus ist der Offenbarer der Unsterblichkeit. Aber, orakelt Lessing, das Christentum ist nicht die letzte und höchste Offenbarung, auch die neutestamentlichen Schriften sind nur eines von den Elementarbüchern der Menschheit, sondern es kommt die Zeit des ewigen Evangeliums, da die positive Religion der reinen Ver-

nunftreligion, d. h. wohl der Philosophie Lessings, Platz machen wird. Die positiven Religionen leitet Lessing alle aus der Vernunftreligion ab. Darum ist das Wesentliche an allen Religionen das, was der Vernunftreligion angehört. So kann er sagen, alle positiven Religionen seien gleich wahr und gleich falsch. Hier zeigt er sich als der rechte Aufklärer und Enthusiast. Und wie hat er doch mit seinem „Nathan der Weise" für ein ganzes Jahrhundert den Ton angegeben, wenn er in demselben Christentum (allerdings das katholische, womit er freilich recht hat), Judentum und Islam in Parallele stellt und im Grunde alle drei für gleich wahr und gleich falsch erklärt.

So sehen wir denn, wie die philosophische Aufklärung auf Pantheismus und Deismus hinauskommt und das Wesen der Frömmigkeit teils in Enthusiasmus, teils in Ergismus findet. Es könnte uns dieses Resultat in Verwunderung versetzen, wenn wir auf die Reformation zurückblicken, allein der gesunde Menschenverstand wird, sich selbst überlassen, überhaupt in der Regel auf nichts anderes, als auf diese natürliche Theologie und natürliche Frömmigkeit hinauskommen.

In diesem Zusammenhang müssen wir noch des Freimaurer-Ordens Erwähnung thun, da derselbe von Anfang an ganz besonders die Avantgarde und Schutztruppe der Aufklärung gebildet hat. Entstanden ist dieser Orden um das Jahr 1717 in England, er ist aufs nächste verwandt mit den dortigen Freidenkern oder Deisten. In der Folge hat sich derselbe überallhin in der gebildeten Welt verbreitet, indem er sich mehr oder weniger an die Stelle der Kirche für die gebildeten Stände zu setzen verstand.

Als das Ziel der Freimaurerei wird die Veredlung der Menschheit angegeben. Die Menschheit soll zu ihrer sittlichen Vollendung gebracht werden, daß sie ohne die Antriebe der Furcht und Hoffnung gut und vollkommen handle, daß sie befreit von allen trennenden Vorurteilen der Geburt, des Standes, der Nationalität, der Religion u. s. w., geeint durch das Bewußtsein gemeinsamer Gotteskindschaft, im Dienst der Tugend wetteifere und am Bau der allgemeinen Glückseligkeit arbeite. Findel,[1]) der die vielfach in Epikuräismus und Sinnengenuß versunkene Freimaurerei zu reformieren und edleren Bestrebungen zuzuführen suchte, sagt in etwas phrasenhafter Weise: „Da die Freimaurerei keine Lehre, sondern eine Kunst ist, welche nur einen geistigen Stoff, den Menschen bearbeitet, so läßt sie sich nicht erschöpfend in Worten lehren, sondern muß vielmehr durch lebendige Teilnahme am

[1]) Findel, Geschichte der Freimaurerei, 1878.

Bunde, durch den Umgang mit den Brüdern erlangt und erlebt werden. Die königliche Kunst leitet an, die Gesinnung zu läutern, die Leidenschaften zu zügeln und die geistigen Kräfte zu harmonischer Ausbildung zu führen. Sie soll das Gemüt stählen gegen die Stürme des Lebens, den Weg zum Frieden ebnen, den Verstand erleuchten und von Vorurteilen befreien, und dem Freimaurer ein unverkennbares Zeichen überlegener Würde aufprägen. Mit einem Worte, die Freimaurerei ist die Kunst, im Bewußtsein geistiger und sittlicher Freiheit schön und gut zu leben, im Verkehr Gleicher mit Gleichen den Menschen allseitig zu erziehen und die allgemeine Verbrüderung der Menschheit zu fördern. — Diese Idee nun hat den Freimaurerbund geschaffen, diesen Bund der Bünde, diese Gemeinschaft von Männern, die sich einig fühlen in dem Streben nach allem Höhern, die alle das Wahre und Schöne wollen, und das Gute um seiner selbst willen zu lieben und zu üben sich bestreben. Dieser Bund ist die weiteste Vereinigung innerhalb der Menschheit, und insofern die höchste und reinste Gestaltung des menschlichen Bundeslebens, als es in der That außer ihm keine andere religiös-sittliche Vereinigung gibt, die gleich ihm auf die reine Innerlichkeit des Urtriebs gestellt ist und nur das allen guten Menschen Gemeinsame zur Grundlage hat. Der Freimaurerbund ist der vollendetste Ausdruck des Ringens nach Einheit der zersplitterten Gottesteile, nach Versöhnung und Liebe zwischen Gott und den Geschöpfen und der Geschöpfe unter sich. So verbinden sich in ihm die Gegensätze der Menschheit, so sammelt er aus der Verstreuung alle Guten in einen Tempel. Diese Gegensätze will er jedoch keineswegs ruhig nebeneinander dulden, sondern er will vielmehr alle seine Glieder vereinigen zum Austausch und gegenseitiger Belehrung.“ „Zur Kirche“, sagt Findel weiter, „nimmt der Bund eine neutrale Stellung ein. Die Dogmen grundgesetzlich unberührt lassend hält er sich fern von der Teilnahme an den durch zahlreiche Parteien hervorgerufenen religiösen Wirren, lehrt jede Glaubensform achten und ehren und dringt vor allem darauf, daß seine Mitglieder Duldung und Liebe im Leben bethätigen. Die feindselige Stellung der katholischen und anderer Kirchen gegen den Bund war nie und nirgends auf Beweise von der Schädlichkeit des Instituts für die Kirche gegründet, sondern lediglich auf unbegründetes Mißtrauen, auf Entstellungen und Verdächtigungen, vor allem auf Unkenntnis des wahren Wesens und Wirkens der Freimaurerei. Auch der oft wiederholte Vorwurf, sie begünstige die religiöse Gleichgültigkeit, ist durchaus unbegründet; sie stützt sich eben, um ein allgemeines Band um die ganze Menschheit

zu schlingen, nur auf die ewigen Grundlagen aller Religionen, zieht nur den inneren Wert ihrer Bekenner in Betracht und überläßt ihre besondere Meinung ihnen selbst."

Ähnlich heißt es in dem Konstitutionenbuch von 1723: „Ein Maurer ist durch seinen Beruf verbunden, dem Sittengesetz zu gehorchen, und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein stumpfsinniger Gottesleugner, noch ein irreligiöser Wüstling sein. Obwohl nun die Maurer in alten Zeiten in jedem Lande verpflichtet wurden, von der Religion dieses Landes oder Volkes zu sein, welche es immer sein mochte, so wird es jetzt doch für dienlicher erachtet, sie allein zu der Religion zu verpflichten, worin alle Menschen übereinstimmen, ihre besondere Meinung aber ihnen selbst zu überlassen, das ist, gute, treue Männer zu sein oder Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Benennungen oder Überzeugungen immer sie unterschieden sein mögen."

Aus all dem geht hervor, daß der Freimaurerorden eine Pflanzstätte des schalsten Deismus, neuerdings wohl auch des Pantheismus ist, und, daß hier ein Glaube kultiviert wird, der mit dem wahren Christentum unverträglich ist. Wenn Findel Hengstenberg, der in den 50er Jahren die Freimaurerei deshalb angriff, des Muckertums beschuldigt, so zeigt er mit seinem Schelten nur, daß dieser Vorwurf getroffen hatte. Oder was kann doch, da die Freimaurerei eingestandenermaßen eine religiös-sittliche Vereinigung ist, welche die Kirche an Ausbreitung weit überragt und dieselbe zu ersetzen bestrebt ist, die hier kultivierte Religion anders sein als der Deismus, da doch die Religion gepflegt werden soll, worin alle Menschen übereinstimmen, die besonderen Meinungen dagegen als wertlos auf der Seite gelassen werden sollen. Und wenn Christen, Juden, Türken, Heiden grundsätzlich ohne Anstand in der Loge Aufnahme finden können, in was werden sie wohl alle übereinstimmen? Wenn es hoch kommt, noch in der Losung Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Es liegt darum auf der Hand, daß die Freimaurerei eine Pflanzstätte des religiösen Indifferentismus und der kirchlichen Gleichgültigkeit ist. Wenn daher in der Loge von christlichen Gegenständen Gebrauch gemacht werden sollte, wenn die Bibel, und speziell das Evangelium Johannis aufgelegt wird, so geschieht das, um den Unkundigen Sand in die Augen zu streuen und solchen, die keine Unterscheidungsgabe haben — und deren Zahl ist ja besonders unter den evangelischen Christen Legion — den Übergang zur Freimaurerei zu erleichtern. In Wahrheit jedoch ist die Religion hier überhaupt Nebensache, die Hauptsache ist Ver-

bindung zu gegenseitiger Unterstützung und Beweihräucherung und andererseits Epikuräismus und Sinnengenuß. Wenn die Freimaurerei überhaupt etwas wäre und ein gutes Gewissen hätte, so würde sie den Hokuspokus, mit welchem sie sich umgibt und die Geheimniskrämerei, in welche sie sich gehüllt, als eine Sache, die ernster Männer unwürdig ist und für unsere Zeit sich nicht mehr schickt, abthun und offen an das Licht des Tages treten.

Eines der wichtigsten Mitglieder des Freimaurerordens, durch welches derselbe eigentlich erst in Deutschland Eingang fand, war der König Friedrich II. von Preußen. Er, der persönlich dem christlichen Glauben entfremdet war, stellte im Jahr 1740 den Grundsatz staatlicher Toleranz auf, indem er verordnete: „Die Religionen müssen alle toleriert werden, und der Fiskal sein Auge nur darauf haben, daß keine der anderen Abbruch thue, denn hier muß ein jeder nach seiner Façon selig werden. Der Glaube und der innere Gottesdienst sind kein Gegenstand von Zwangsgesetzen. Jeder Einwohner soll eine vollkommene Glaubens- und Religionsfreiheit genießen. Keiner ist schuldig, dem Staat von seinen Privatmeinungen in Religionssachen Rechenschaft zu geben oder Vorschriften vom Staat darüber anzunehmen. Jeder Hausvater kann seinen Hausgottesdienst nach Gutfinden anordnen.“ Mit diesen echt aufklärerischen Grundsätzen, in welchen mit völliger Ignorierung der Geschichte die Religion nur als Privatmeinung und Sache des Individuums betrachtet wurde, wurde das bestehende Kirchenstaats- und Staatskirchensystem prinzipiell gekündigt, faktisch wenigstens einigermaßen gelockert. An die Stelle der seitherigen Theokratie trat die Staatsallgewalt.

§ 62. Die theologische Aufklärung in Deutschland.

Fassen wir die Aufklärung im Gebiete der Theologie ins Auge, so macht es einen kläglichen Eindruck, daß sich die Theologie in vollständiger Abhängigkeit von der Philosophie befindet, und daß sich ihr Verständnis der christlichen Frömmigkeit nicht wesentlich von dem Verständnis derselben unterscheidet, welches die Philosophie gewonnen hatte. Der Rechtfertigungslehre wurde keine spezifische Bedeutung mehr beigelegt. Als eine Lehre unter anderen wurde sie, wohl hauptsächlich aus geschichtlichen Gründen, beibehalten und dahin erklärt, daß die Annahme von Christi Lehre Gott wohlgefällig mache und daß daraus auch die wahre sittliche Gesinnung und die Fruchtbarkeit im Gutesthun folge. Glaube und Werke wurden darum in pelagianischer Weise nebeneinander gestellt. Das Christentum wird in die Moral

gesetzt, der Ergismus gewinnt die Oberhand und überflutet das ganze Gebiet der evangelischen Kirche. Ob die Theologie als Supranaturalismus oder als Rationalismus behandelt wurde, blieb sich im wesentlichen so ziemlich gleich. Christus behält noch eine Stelle als Lehrer und Prophet, aber er ist nicht mehr der Erlöser und Versöhner, höchstens der Erlöser vom Aberglauben. Sein Tod ist nur noch ein Beweis für die Stärke seiner Überzeugung. Christus wird als ein Mensch wie andere, wohl gar als ein jüdischer Landrabbi (Bahrdt) oder als ein Betrüger (Reimarus, Wolfenbüttler Fragmente) angesehen; von einer Gottheit Christi kann darum nicht mehr im Ernst die Rede sein, die Trinität ist ein platter Unsinn, ein Produkt des Platonismus. Christus wird deshalb gerne mit Sokrates und anderen heidnischen Weisen verglichen und zusammengestellt. Von einer spezifischen Dignität des Christentums kann daher nicht mehr ernstlich geredet werden. Es ist Offenbarung höchstens insofern, als die Ideen, auf welche die Vernunft im Laufe der Zeit ohnedies gekommen wäre, in demselben früher und schneller dargeboten worden sind. Und wahr ist es nur insofern, als es sich vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen kann. Die Wunder werden verworfen, die Bibel wird einer strengen Kritik unterzogen, und nur das, was die Vernunft als richtig und möglich gelten läßt, als wahr anerkannt. Semmler insbesondere hat die Lehre vom Kanon und von der Inspiration einer strengen Kritik unterworfen.

Wir sehen, die ergistische Frömmigkeit, die sich an Stelle der evangelischen Frömmigkeit setzt, modelt das ganze biblische und kirchliche Christentum nach ihren Begriffen um. Die Aufklärung bedeutet darum ein Herabsinken der evangelischen Kirche auf das Niveau des katholischen Verständnisses von christlicher Frömmigkeit. Und da das Christentum mehr als Gesetz aufgefaßt wird, ist darin auch das Aufgeben der Eigentümlichkeit der lutherischen Konfession zu gunsten der reformierten eingeschlossen. Der Humanismus, der in der Reformationszeit nur mühsam zurückgedängt worden war, und der Sozinianismus, ja der Pelagianismus des Altertums, schienen gesiegt zu haben. So ist es kein erfreuliches Bild, das uns die evangelische Kirche dieser Zeit bietet.

Und doch hatte die Aufklärung neben den vielen Schatten- auch ihre Lichtseiten, nicht bloß im allgemeinen geistigen und politischen, sondern auch im religiösen Leben. Der religiösen und theologischen Verfolgungs- und Streitsucht wurde ein Ziel gesetzt, freilich so, daß der religiöse Indifferentismus an deren Stelle trat. Insbesondere wuchs aber in dieser Zeit, da die Moral einseitig betont wurde, die sittliche Energie des Volks, dem der alte Glaube noch nicht ganz abhanden

gekommen war. Auch wurde der Aberglaube, der seither vielfach üppig fortgewuchert hatte, ernstlich bekämpft. Die Aufklärung selbst betrachtete sich als eine Fortsetzung der Reformation und insofern allerdings mit Recht, als sie die Tradition und das Herkommen in Frage stellte. Auch ist nicht zu verkennen, daß sie mit der Kritik des Kanons und der christologischen Dogmen die Kritik Luthers wieder aufgenommen hat. Aber freilich, während die Reformation die echt christliche Frömmigkeit erneuert und die Autorität Christi und der Apostel behauptet hatte, schüttete die Aufklärung das Kind mit dem Bade aus, indem sie die alleinige Autorität der Vernunft statuierte und allein die natürliche Frömmigkeit kultivierte. Eine positive Bedeutung konnte daher der Aufklärung nicht zukommen, sie konnte nicht die Kirche bauen, da es ihr an der nötigen Voraussetzung hierzu, an der christlichen Frömmigkeit und dem richtigen Verständnis derselben, fehlte. Ihre Bedeutung ist mehr eine negative, sie löste das alte, unhaltbar Gewordene, die alten, zum Teil unter falschen Voraussetzungen gebildeten Glaubenssätze, auf, ermöglichte jedoch durch diese Zerstörung des dogmatischen Christentums der kommenden Zeit wieder den offenen Zugang zu dem geschichtlichen, biblischen Christentum. Sie hob auch im Grunde das theokratische Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf, weil die un- und widerchristlichen Elemente offener und freier heraustraten und sich von dem Christentum und der Kirche schieden. Es mußte das ja so kommen, denn der Glaube ist nicht jedermanns Ding und das Christentum soll eine Sache der Freiheit und der freien Entscheidung sein. So hob die Aufklärung denn auch prinzipiell den Bund zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie auf, allerdings so, daß sie zunächst das eigentliche Christentum von ihrem Standpunkt aus verwässerte und auflöste, wodurch sie jedoch nur zu einer neuen, tieferen, von der Philosophie unabhängigen Erfassung des Christentums nötigte. Ist aber Theologie und Philosophie einmal voneinander geschieden, ist einmal festgestellt, daß das Christentum nicht Vernunft- und Allerweltssache ist, ist das Christentum als Evangelium und nicht mehr als Gesetz verstanden, so ist damit auch der Nerv des theokratischen Gedankens zerschnitten. Und insofern die Reformation selbst schon im Prinzip eine freiere, selbständige Organisation der Kirche im Auge gehabt hatte, die nur um der Not der Zeit willen zurückgestellt worden war, so nehmen wir allerdings keinen Anstand zu sagen, auch die Aufklärung hat reformatorische Gedanken vertreten, nur daß diese Gedanken mehr peripherischer und nicht zentraler Natur waren.

Kap. XII.

Die Frömmigkeit in der Neuzeit.

§ 63. Allgemeiner Überblick.

War in der Aufklärung die christliche Frömmigkeit in bedenklicher Weise zurückgetreten und an ihre Stelle wesentlich Enthusiasmus und Ergismus gesetzt worden, so bedeutet das 19. Jahrhundert entschieden ein Wiederaufleben und Erstarken des religiösen Bewußtseins. Die französische Revolution zeigte in erschreckender Weise, wohin ein Volk ohne Religion kommen mußte. Dazu wirkten die schweren Kriege im Anfang des Jahrhunderts läuternd und vertiefend. Man empfand und erkannte das Gottesgericht, das über die europäischen Staaten unter der Napoleonischen Diktatur hereingebrochen war. Die Edelsten der Nation sahen ein, daß das Volk durch die Aufklärung um das Beste seiner Güter, um den Glauben der Väter gekommen sei. Nachdem der Freiheitstaumel verflogen war, machte sich um so entschiedener das Verlangen nach einer festen Autorität und nach einem, das Herz mit Kraft erfüllenden, von Sünde und Welt befreienden Glauben geltend. Das Wiedererwachen des religiösen Bewußtseins machte sich in der katholischen wie in der evangelischen Kirche geltend. Von dem Wiederaufleben der katholischen Frömmigkeit hier zu reden, ist jedoch nicht nötig, da wir diese Frömmigkeit schon oben charakterisiert haben. Es genügt, wenn wir hier die Frömmigkeit in der evangelischen Kirche und zwar speziell in der evangelischen Kirche Deutschlands näher ins Auge fassen. Zwar ist auch in England der Aufschwung des religiösen Lebens in unserem Jahrhundert unverkennbar, ja die englische Kirche hat manchmal eine belebende und befruchtende Wirkung auf die evangelische Kirche Deutschlands ausgeübt. Es sei nur an die Gründung der Bibel- und Missionsgesellschaften um die Wende des Jahrhunderts und an den großartigen Aufschwung der Missionsthätigkeit erinnert, welcher in diesem Jahrhundert von England ausgegangen ist. Allein alles das zugegeben, so kann doch nicht geleugnet werden, daß die englische Frömmigkeit, soweit sie nicht von der reformierten Kirche wesentlich bestimmt ist, auch in unserer Zeit ihre Neigung zum Enthusiasmus beibehalten hat, eine Neigung, die sich vielfach auch in der Art und Weise, wie die Mission betrieben wird, kund thut. Vor allem aber ist diese enthusiastische Richtung in der Bewegung des Traktarianismus, der nichts-

anderes als ein Wiederaufleben des noch nie ausgefegten römischen Sauerteigs bedeutet, wieder zum Vorschein gekommen. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, die englisch-nordamerikanische Frömmigkeit schwanke zwischen Enthusiasmus und Nomismus hin und her. Es kann deshalb auch die römische Kirche sich rühmen, daß sie in diesem Jahrhundert in England und Nordamerika wesentlich Fortschritte gemacht habe.

Wir wenden daher unsere Aufmerksamkeit ausschließlich der evangelischen Kirche Deutschlands zu, um zu sehen, wie die Frömmigkeit und das Verständnis der evangelischen Frömmigkeit sich hier entwickelt hat.

Es ist nicht leicht aus der Menge der hier in Betracht kommenden Erscheinungen alle, die von Bedeutung sind herauszugreifen und richtig aneinanderzureihen. Wir werden daher zunächst versuchen, den allgemeinen Zug des Geisteslebens, wie er sich in der Philosophie und Poesie kund gethan hat, zu charakterisieren.

§ 64. Das deutsche Geistesleben in Philosophie und Poesie.

Unser Volk ist mit Recht stolz auf die Denker und Dichter, die ihm um die Wende des 18. Jahrhunderts geschenkt worden sind. Leider, daß man von vielen derselben sagen muß, dem Christentum, der evangelischen Frömmigkeit sind sie ferne gestanden. Sie stehen freilich alle unter dem Einfluß des Christentums und zwar speziell des evangelischen Christentums; aber in ihrem Verständnis und in ihrer Beurteilung desselben zeigen sie sich durchaus als Kinder ihrer Zeit. Es mag das allerdings zu ihrer Entschuldigung dienen, aber für die Sache der evangelischen Frömmigkeit war dieser Umstand bei der Bedeutung, die diesen Männern zukam, nicht förderlich.

Wenden wir uns zuerst der Philosophie zu, so steht Kant als der Erneurer derselben an der Schwelle unseres Jahrhunderts. Seine Bedeutung liegt vornehmlich darin, daß er im Anschluß an die englischen Empiristen das menschliche Erkenntnisvermögen einer eingehenden Untersuchung unterzogen und die Frage aufgeworfen hat, ob metaphysische, über die Erfahrung hinausgehende Vernunfterkenntnis überhaupt möglich sei. Ausgehend davon, daß alle unsere Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung stamme, welche in die Form der reinen Anschauung, Zeit und Raum, eingeordnet und vom Verstand vermittelst der ihm innewohnenden Kategorien bearbeitet werde, verneint er diese Frage. All unser Wissen hat es demnach bloß mit den Erscheinungen

zu thun. Das „Ding an sich“ d. h. die Welt selbst ist kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. Eine über die Wahrnehmung hinausgehende Erkenntnis gibt es also nicht, insbesondere keine Erkenntnis übersinnlicher Dinge, keine Erkenntnis Gottes durch die Vernunft. Kant unterzieht darum die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes einer eingehenden Kritik, durch welche dieselben wenigstens in ihrer damals geläufigen Form ihrer Beweiskraft entkleidet wurden. — So ohnmächtig aber auch die theoretische Vernunft ist, so stark ist die praktische Vernunft. Sie ist durchaus autonom, sie gibt sich selbst ein Gesetz, das mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit als kategorischer Imperativ auftritt. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz, das zu seinem Inhalt hat: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“ Da dieses Sittengesetz unbedingt gebietend auftritt, ist durch dasselbe die Idee der Freiheit verbürgt. „Du kannst, denn du sollst.“ Diesem Gesetz soll der Mensch rein um seiner selbst willen gehorchen, ohne auf Neigung oder sonst einen anderen Bestimmungsgrund Rücksicht zu nehmen. Weder Furcht noch Hoffnung darf ihn bestimmen, sondern allein die Achtung vor dem moralischen Gesetz. Die Moral bedarf also für sich keineswegs der Religion, weder der Idee eines anderen Wesens über ihm um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst sie zu beobachten. Aber doch führt die Moral in ihrer Konsequenz notwendig zur Religion, d. h. zur Idee eines machthabenden, moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen, da es dem Menschen doch nicht gleichgültig sein kann, was bei seinem Rechthandeln herauskommt. Der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit sind also Postulate der praktischen Vernunft, die verlangt, daß Gerechtigkeit und Glückseligkeit im Verhältnis zueinander stehen. Religion ist also bei Kant die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Diese Religion ist eine natürliche Religion, sofern man zuerst wissen muß, daß etwas Pflicht ist, ehe man es als göttliches Gebot anerkennt. Gott, Tugend, Unsterblichkeit, darin bewegt sich also, wie bei der Aufklärung, Kants Religiosität.

Merkwürdig ist es nun, wie Kant trotz dieser Autonomie der praktischen Vernunft im Menschen ein radikales Böses anerkennt. In der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ bekennt er, daß der Mensch von Natur ein radikales Böses in sich habe, daß er von Natur verderbt sei, d. h. einen unerforschlichen Grund zur Annehmung böser Maximen in sich trage und zwar allgemein als Mensch, daß dieser Charakter ihm angeboren sei, und zwar so, daß

nicht in der Natur die Schuld desselben liege, sondern im Menschen. Radikal nennt Kant dieses Böse, weil es den Grund aller Maximen verderbe und weil es durch menschliche Kraft nicht vertilgt werden könne. Gleichwohl aber müsse es möglich sein, dieses Böse zu überwinden, weil der Mensch ein freihandelndes Wesen sei. Der Mensch muß sich also selbst zu einem guten Menschen machen können. Denn ungeachtet des Abfalls erschallt das Gebot, wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein. Es muß also doch ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit im Menschen übrig geblieben sein, der nicht vertilgt oder verderbt werden konnte. Diese Veränderung im Menschen kann nicht durch allmähliche Reform, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung bewirkt werden, durch eine Art von Wiedergeburt, Neuschöpfung und Veränderung des Herzens.

Es ist anerkennenswert, daß Kant das Gewissen, das radikale Böse im Menschen und die Unmöglichkeit einer Gotteserkenntnis durch die Vernunft anerkannt hat. Durch diese Erkenntnis hat er die Aufklärung wesentlich vertieft und ihren pelagianischen Bannkreis durchbrochen. Aber die richtigen Konsequenzen aus solcher Erkenntnis hat Kant doch nicht gezogen. Er erkennt die Knechtschaft des menschlichen Willens an, und behauptet doch die Freiheit des Menschen, die Möglichkeit, daß einer sich selbst erlöse. Er erniedrigt die theoretische Vernunft, um die praktische desto mehr in den Himmel zu heben. Die praktische Vernunft soll autonom gesetzgebend sein, während im Menschen ein radikales Böses vorhanden ist. Kant bewegt sich so in Widersprüchen, die nicht leicht aufzulösen sind. Seine Philosophie konnte zu einem Teil in christlichem Sinne verwertet werden, andernteils steckt aber doch auch ein gutes Stück Enthusiasmus in derselben. Denn in praktischer Beziehung macht Kant den Menschen zu einer Art Halbgott, und in theoretischer Beziehung konnte der Mensch auch leicht so erscheinen, wenn man bei der Unmöglichkeit das Ding an sich zu erkennen, die Erscheinungswelt als ein Produkt der menschlichen Einbildungskraft auffaßte. Überhaupt mischt Kant darin, daß er den Anschauungsformen von Raum und Zeit die objektive Realität abspricht, in seine Philosophie ein enthusiastisches Element. Denn diese Betrachtungsweise findet sich sonst nur in der Mystik. Wir können also nicht sagen, daß die Frömmigkeit bei Kant nur eine ergistische, moralistische sei, sondern der Moralismus ist aufs engste mit dem Enthusiasmus verbunden, weshalb es nicht unberechtigt ist, wenn man

die Kantische Philosophie als Rationalismus betrachtet, ähnlich etwa dem Rationalismus, den im Altertum die Pelagianer vertreten hatten.

Kant deutet nun das ganze Christentum in seine moralische Vernunftreligion, die die allein wahre Religion sein soll, um, indem er die Idee des moralisch vollkommenen Menschen für den Sohn Gottes erklärt. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her, d. h. die Idee des moralisch vollkommenen Menschen geht von Gottes Wesen aus. Nur durch Annahme seiner Gesinnungen können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden. Der, welcher sich einer vollkommenen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er Glauben und gegründetes Vertrauen zu sich haben kann, er würde auch unter Versuchungen und Leiden dem Urbild der Menschheit, als welches man Jesus betrachten kann, unwandelbar anhängen und seinem Beispiel ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und nur ein solcher darf sich als einen des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand betrachten. Und wenn der Mensch auch infolge der Sündhaftigkeit immer hinter dem Ideal zurückbleibt, so sieht doch Gott die Gesinnung für die That an. Die gute und lautere Gesinnung identifiziert dann Kant auch mit dem heiligen Geist und bezeichnet sie als den Tröster, wenn uns unsere Fehltritte besorgt machen. Gewißheit ist dem Menschen weder nötig noch zuträglich. Auch meint Kant, daß der neue Mensch stellvertretend die Sünden des alten sühne, indem er Übel und Leiden, die ihn eigentlich nichts mehr angingen, trage. So kann man sagen, der Sohn Gottes selbst trägt für ihn und für alle, die an ihn glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld und thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit genug. Auf diese Weise konstruiert Kant eine Religion, die keine Geheimnisse mehr hat. Denn von dem radikalen Bösen, von der Unmöglichkeit sich durch seinen Wandel jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten und von der Unerläßlichkeit ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein Jeder überzeugen. Diese Religion ist also die allgemeine katholische Vernunftreligion. Sie verdient im Grund allein den Namen Religion. Zu ihrer Weckung und Stärkung bedarf sie jedoch einer Gemeinschaft. Diese ist nur zu erreichen durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft auf Grund und zum Zweck der Tugendgesetze. Ein solches ethisches Gemeinwesen unterscheidet sich von dem Staatswesen dadurch, daß es nicht auf Rechts- sondern auf Tugendgesetze gegründet ist.

Dieser moralischen Vernunftreligion oder Religion des guten Lebenswandels gegenüber sind alle anderen Religionen ohne Unterschied, Christentum und Judentum wie das Heidentum, Religionen der

Gunstbewerbung. Denn gegen die Zumutung der Selbstbesserung bietet die moralisch faule Vernunft allerlei unlautere Ideen auf. Der Mensch bildet sich ein, Gott könne ihm seine Sünden vergeben oder ihn zu einem besseren Menschen machen, ohne daß er dabei etwas zu thun habe als zu bitten, welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist als wünschen, eigentlich nichts gethan sein würde. Denn wenn es mit dem bloßen Wunsche ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Den Menschen will es eben nicht in den Kopf hinein, daß sie eben damit, daß sie ihre Pflichten gegen sich selbst und andere Menschen erfüllen, die göttlichen Gebote ausrichten, daß sie mithin in all ihrem Thun und Lassen beständig im Dienste Gottes stehen; sie wollen es nicht glauben, daß es schlechterdings unmöglich sei auf andere Weise Gott mehr zu dienen. Man stellt sich Gott menschenähnlich vor und denkt, wie jeder große Herr der Welt das Bedürfnis und ein Wohlgefallen daran habe, wenn er von seinen Unterthanen geehrt, und durch Unterwürfigkeitsbezeugungen gepriesen werde, so müsse man auch auf Gott einwirken und Einfluß auf ihn gewinnen, während doch der Mensch bloß auf Weltwesen einwirken kann. Da macht man sich einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vorteil zu gewinnen glauben und sucht sich dann diesem Gott durch allerlei Dienste als einen gehorsamen und ebendarum wohlgefälligen Unterthanen zu beweisen. Aufopferungen wie Feierlichkeiten haben die Menschen für geeignet gehalten, um sich die Gottheit ihrem Wahne nach günstig zu stimmen. Doch sind die ersteren (Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. s. w.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher geachtet worden, weil sie die unbegrenzte Unterwürfigkeit unter den göttlichen Willen stärker zum Ausdruck bringen. Von dem Opfer der Lippen oder der Naturgüter bis zur Aufopferung der eigenen Person, indem man sich im Eremiten- oder Mönchsstand der Welt entzieht, bringt der Mensch Gott alles, nur nicht seine moralische Gesinnung dar. So sind alle Religionen im Grund einander gleich, keine hat vor der anderen einen Vorzug. Es ist bloße Ziererei, wenn man sich im Punkte der Gottesverehrung für auserlesen ausgeben will. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach Loretto macht, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder durch ein Gebetsrad an die himmliche Behörde bringt, ist alles einerlei. Es ist im Heidentum, Islam, Judentum, Katholizismus und Protestantismus überall der gleiche Religionswahn, daß man durch statutarische Observanzen Gott wohlgefallen müsse. Beim Protestantismus meint

man durch Hersagen von Bekenntnissen, Lobpreisungen Gottes u. s. w. ihm wohlgefällig zu werden. Beim Christentum meint Kant sei die Möglichkeit einer Offenbarung weder zu bestreiten noch zu beweisen. Mit dem Geschichtlichen im Christentum kann es ein jeder nach Belieben halten. Der Glaube an Christus als eine geschichtliche Person, an sein Leiden und Sterben, an seine Auferstehung und Himmelfahrt ist wertlos, der Glaube an Wunder und Glaubensgeheimnisse Aberglaube, die Meinung, daß es übernatürliche Gnadeneinwirkungen gebe und daß Gott Gebete erhöre, Schwärmerei. Überhaupt kommt es für uns gar nicht darauf an zu wissen, ob und was Gott für uns gethan habe oder thue, sondern was wir zu thun haben, um ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Aufgabe ist daher den statutarischen Glauben als Einführungsmittel für den reinen Vernunftglauben zu benützen. Die heil. Schrift muß daher diesem gemäß gedeutet werden, auch wenn eine solche Auslegung gezwungen sein sollte. Denn die moralische Vernunftreligion ist der heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet. Alles andere sind Hüllen, die fallen müssen.

Überblicken wir diese Äußerungen Kants, so ist deutlich, daß es ihm an Verständnis für das Wesen der christlichen Frömmigkeit, überhaupt für das Christentum fast gänzlich gefehlt hat. Wohl übt er an der heidnischen Religiosität und an gewissen Verkehrungen der christlichen Frömmigkeit eine zutreffende Kritik, aber seine Frömmigkeit oder das was er dafür ausgibt, ist ein Vernunft-Enthusiasmus, ein Pochen und eine Einbildung auf die menschliche Weisheit und Vortrefflichkeit, wie wenn der Mensch selbst, wie wir schon oben gesehen haben, eine Art Halbgott wäre. Aus diesem Enthusiasmus rührt sein Unverständnis für den spezifischen Charakter des Christentums und seine Geringachtung des Geschichtlichen in der Religion her. In diesen beiden Stücken erweist sich Kant als ein echter Aufklärer, und so auch darin, daß für ihn die Religion oder die Frömmigkeit im Grunde nichts Besonderes oder Eigentümliches mehr ist. Anerkennen müssen wir an ihm jedoch das, daß er durch seinen kategorischen Imperativ der Sentimentalität und dem Eudämonismus der Aufklärungszeit gegenüber seiner Zeit das Pflichtbewußtsein geschärft und den reformatorischen Gedanken, daß unser ganzes Leben ein Gottesdienst sein soll, dem Pietismus gegenüber aufs neue betont hat.

Es ist merkwürdig, daß überhaupt im Anfang unseres Jahrhunderts ein enthusiastischer Geist die Heroen der Poesie und Philosophie beherrscht hat. Es ist das wohl nur so zu erklären, daß ein Extrem das andere erzeugt. Von der Nüchternheit und Trockenheit

der Aufklärung unbefriedigt suchte man eine lebendige Religiosität, ein innerliches Leben, und da das Christentum in seiner damaligen Gestalt das nicht zu bieten schien, warf man sich dem Enthusiasmus, der im Pietismus schon sich geregt hatte, und in der Aufklärung an das Licht getreten war, in die Arme. Es ist darum für die erste Hälfte unseres Jahrhunderts charakteristisch, daß ein starker Zug zur Mystik und zur pantheistischen Philosophie sich geltend gemacht hat.

Eingeleitet wurde diese Wendung schon von Herder, der neben Kant der Bahnbrecher einer neuen Zeit war. Hat Kant für das wissenschaftliche Denken einen neuen Grund gelegt, so hat Herder mit seinem ungemein reichen und vielseitig gebildeten Geiste seiner Zeit das Verständnis für Natur und Geschichte aufgeschlossen. Die Bibel und Plato, die englische und deutsche Philosophie wie die Franzosen, haben zu dem reichen Schatz seiner universellen Bildung beigetragen. Diese verschiedenartigen Elemente fanden jedoch ihre Einheit in seiner wesentlich unter dem Einfluß Spinozas gebildeten Weltanschauung. Er empfand, daß die Frömmigkeit Leben sei und betonte die unmittelbare innere Erfahrung als die Quelle aller Wahrheitserkenntnis. Darin berührte er sich mit Hamann und Jakobi. Doch im Unterschiede von diesen fand er den Spinozismus als den geeignetsten Ausdruck seiner Anschauungen. Er schreibt hierüber einmal an Jakobi: „Ich ergreife endlich eine Stunde Ihnen nichts als ἓν καὶ πᾶν (Ein und Alles) zu schreiben, das ich schon von Lessings Hand in Gleims Gartenhaus las. Seit ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer neu der Wahrheit des Lessingschen Satzes gewiß geworden, daß eigentlich nur die Spinozistische Philosophie mit sich selbst ganz eins ist. Nicht als ob ich ihr völlig beipflichtete, denn auch Spinoza hat unentwickelte Begriffe. Ich würde also mein System auch nie Spinozismus nennen, denn die Samenkörner dazu liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinahe reiner; nur ist Spinoza der erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu kombinieren. Nach Spinoza ist Gott als das Wesen aller Wesen das allerwirklichste und thätigste Eins, das allein zu sich spricht: ich bin, der ich bin und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde." „Existiert Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und unteilbar, so existiert er nirgends. Gott spricht zu dir, er wirkt auf dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am meisten durch das Organ der Organe, seinen Eingeborenen. Aber auch durch ihn nur als Organ, insofern er wie ein sterblicher Mensch war. Um

auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt du selbst Mensch Gottes, d. h. es muß etwas in dir sein, das seiner Natur teilhaftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach deinem innersten Selbst; und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigsten, ewigsten Daseins unveränderlich und unaustilgbar in dir. Das ist die Lehre Christi und Moses und aller Apostel und Propheten, nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Maß der Tiefe von der Erkenntnis und von der Genußkraft eines jeden anders gesagt." So hat denn Herder Natur und Geschichte als einen einheitlichen Entwicklungsprozeß verbunden, in welchem von unten bis oben wesentlich dieselben Gesetze herrschen. Die Natur erscheint als Entwicklungsgeschichte der organisierenden Kraft, welche die Unterschiede der Gattungen und Arten aus sich selbst hervorbringt. Der Mensch ist das Mittelglied zweier Welten; in der Erde wurzelnd, das höchste ihrer organischen Erzeugnisse, ragt er zugleich hinein in das übersinnliche Wesen des Geistes. Sein Ziel ist Humanität, die echte Menschlichkeit. Unter Religion versteht Herder darum das innigste Bewußtsein davon, was wir als Teile der Welt sind und was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben. Das Christentum ist Erkenntnis Gottes als des Vaters, des Menschen als seines Organs, der Schwachheit des Menschen als Objekt der Geduld und Überwindung, und des Göttlichen im Menschen, des Starken, Reinen und Edlen als des zu Erweckenden und zu Pflegenden. Liebe also, zuvorkommend, rein, bindend, thätig, sei der einzige Weg zur Rettung von jedem die Menschheit drückenden Übel, die einzige Triebfeder zur Errichtung eines Reiches Gottes unter Menschen. In Jesu Herz war geschrieben, Gott ist mein Vater und aller Menschen Vater, die Menschen untereinander Brüder. Die christlichen Glaubenssätze von Christus, von Sünde und Erlösung galten ihm darum einfach als willkürliche Lehrmeinungen, welche mit Religion, als einer Sache des Gemüts, nichts zu thun haben, ja das Grab der Religion seien. Wir sehen also, wie die enthusiastische Religiosität hier ähnlich wie bei Kant an die Stelle der christlichen tritt und mit dem Christentum frei nach ihrem Belieben schaltet.

Unter unseren großen Dichtern berührte sich Goethe aufs engste mit Herder. Herder sagt einmal: „Goethe hat den Spinoza gelesen und es ist mir ein großer Probierstein, daß er ihn ganz so verstanden hat, wie ich ihn verstehe." Und in der That, was finden wir anders als Spinozismus, wenn Goethe dem Faust die Worte in den Mund legt: „Wo faß ich dich, unendliche Natur? Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, dahin die

welke Brust sich drängt, ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens!" Und ein andermal: „Wer darf ihn nennen, und wer bekennen: ich glaube ihn? Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: ich glaub ihn nicht? Der Allumfasser, der Allerhalter, faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst? Nennt's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch." Und an Lavater schreibt er: „Du findest nichts schöner als das Evangelium; ich finde 1000 geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Männer ebensoschön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich." „Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuum alles zu genießen und bei der Unmöglichkeit, daß dir ein Individuum genug thun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten ein Bild übrig blieb, in das du dein Alles übertragen und in ihm dich bespiegeln, dich anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, daß du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieses ist, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und den Menschen offenbarten Wahrheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten." Bekannt ist auch, daß Goethe sich selbst für einen entschiedenen Nichtchristen erklärt hat, und daß er jeden Schwärmer im 30. Jahre ans Kreuz geschlagen haben will, ein blasphemisches Wort, das er nie widerrufen hat. Wohl hat Goethe in seinen späteren Jahren sich auch anerkennend über das Christentum geäußert. In Wilhelm Meisters Lehrjahre sagt er: „Eine dreifache Ehrfurcht soll die Religion im Menschen erwecken, Ehrfurcht vor dem, was über uns, was um uns und was unter uns ist. Das letzte und schwerste ist im Christentum erreicht, sofern es auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod, als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniſse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen vermag." Er fügt bei, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, meint aber auch, daß die wahre Religion erst aus jenen drei Ehrfurchten entspringe als die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst, weil der Mensch sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, sofern er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine

gezogen zu werden. Ebenso wenn Goethe sagt, daß in den Evangelien der Abglanz einer Hoheit wirksam sei, die von der Person Christi ausgegangen und so göttlicher Art sei, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen sei, so ist und bleibt doch immer die Grundlage seines Denkens der Pantheismus und die Anschauung, daß sich der Urgrund in allem Seienden in Natur und Geschichte offenbare und kund thue. Ist Goethe mehr enthusiastisch gerichtet, so hat sich Schiller mehr an Kants Moralismus angeschlossen, so daß sein Glaube sich etwa in die Worte: Gott, Tugend, Unsterblichkeit zusammenfassen läßt.

War der klassischen Periode unserer Litteratur eine Zeit wilden Enthusiasmus, die sogenannte Sturm- und Drangperiode vorangegangen, so wurde sie auch wieder durch eine solche begrenzt, die Romantik. Das Charakteristische dieser Richtung war das Schwelgen in Gefühl und Phantasie. Die Frömmigkeit, welcher sich daher die Romantik vor allem zuneigte, war die mystisch-enthusiastische. Sie bewegte sich mit Vorliebe im Gebiet des Mittelalters und verherrlichte maßlos die Kirche, in welcher diese mystisch-enthusiastische Frömmigkeit insbesondere ihre Heimat und Pflegstätte hat, die katholische Kirche. Es ist darum nicht zu verwundern, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Romantiker schließlich offen zur römischen Kirche übertrat. Einer der edelsten unter den Romantikern war Novalis. Seine Weltanschauung war eine durchaus pantheistische. Weil Gott sich der Armen und Sünder am liebsten annehme, so meint er, müssen wir Gott, um ihn zu lieben, hilfsbedürftig denken: „Mitleid mit der Gottheit“ bezeichnet er als die religiöse Aufgabe und „unendliche Wehmut“ als den Charakter der Religion. Alles, meint er, könne Organ der Gottheit werden, dadurch die Gottheit sich uns offenbare und wir uns zu ihr erheben. Es ist begreiflich, daß die Herrschaft einer solchen Richtung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nicht der evangelischen, sondern wesentlich der katholischen Kirche zu gute kommen mußte.

Auch die spekulative Philosophie, die an Kant sich anschloß, wandelte in ähnlichen Bahnen. Schon bei Fichte ist das zu erkennen. Wohl geht er von dem kategorischen Imperativ Kants aus, allein das enthusiastische Element, das in Kants Philosophie enthalten war, entwickelt sich zuletzt bei ihm zur mystischen Frömmigkeit. In der „Anweisung zum seligen Leben“ sagt er: Das wahre Leben ist nur das Leben in der Einheit mit dem wahren und unwandelbaren Sein, das Leben in Gott, die Liebe Gottes, wogegen die Weltliebe, das Leben in dem wechselnden und scheinenden Dasein ein bloßes Scheinleben ist, das nach Befriedigung stets sucht und jagt, ohne sie

doch irgendwo im Endlichen wirklich zu finden. Ergriffen werden kann aber das Ewige nur durch den Gedanken; es besteht das wahrhaftige Leben im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens (die Spekulation) kommt die Gottheit und ist mit keinem anderen Sinn zu fassen, nicht in Empfindungen und Gefühlen, denn diese sind dunkel und dauerlos, auch nicht in moralischen Handlungen, denn zur wahren Tugend erhebt sich niemand, der die Gottheit nicht in klaren Begriffen liebend umfaßt. Der erste Schritt zur Einheit mit der Gottheit ist Zurückziehung der Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Die Gegenstände unserer Liebe müssen erbleichen und entschwinden, damit wir sie im Äther der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert und verklärt wiedererhalten. „Erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Müh'n entschwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem toten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst." „Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist." „Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergieb dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!" Die Religion ist der innere Geist, der alles Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht. Die ganze Historie des Christentums zu kennen, trägt darum zur Seligkeit durchaus nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen, die Geschichte, wie dieser Weg entdeckt und geebnet worden, mag wohl gut sein, aber zum Gehen hilft sie nichts. Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig. Also auch hier wie bei Kant dieselbe Geringschätzung des geschichtlichen Christentums und damit die Verkennung des eigentlichen Wesens der christlichen Frömmigkeit.

Den gleichen Enthusiasmus finden wir bei Schelling wieder. In Natur und Geschichte sieht er das bewußtlose Schaffen eines und desselben Geistes, der durch die verschiedenen Organisationsperioden hindurch nach Bewußtsein und Freiheit ringt, bis er endlich zu sich selbst kommt und nach Überwindung des Zwiespalts zwischen Natur und Geist sich mit sich selbst versöhnt. Diese Idee findet Schelling besonders in der Dreieinigkeitslehre ausgedrückt. Aber auch außerchristlichen Religionen ist sie nicht fremd. So war in der griechischen Welt Plato eine Prophezeiung des Christentums und auch der indische

Glaube an die Inkarnation der Gottheit ist ein analoger Ausdruck dieser Idee. Auf die ans Mythologische und Gnostische anstreifenden Gedanken, die Schelling im weiteren Verlauf entwickelte, einzugehen, ist hier nicht nötig. Zu welchen unevangelischen Folgerungen dieser Enthusiasmus führte, sehen wir daraus, daß Schelling sagt: „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christentums sind selbst nichts, als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben, seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Wert erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jenen Ausdrücken und ihr angemessen sind. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hindernis der Vollendung die biblischen Bücher für das Christentum gewesen sind, die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten."

Die Hegelsche Philosophie bemühte sich positiver zu sein und das Wirkliche als vernünftig zu rechtfertigen. Nach Hegel entwickelt sich das Absolute, bis es im Menschen zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt. Die verschiedenen Religionen sind Stufen in dieser Entwickelung, das Christentum ist die absolute Religion, weil in ihm der absolute Geist durch Vermittelung des endlichen Geistes zum absoluten Wissen von sich gelangt. Hier wird als Wesen des absoluten Geistes gewußt sich dem endlichen Geiste vollständig mitzuteilen. Die christliche Religion ist also das Scheinswissen mit der Gottheit. Die Religion, die der Philosoph in der Form des Begriffs hat, bietet das biblische und kirchliche Christentum dem Volk unter der Hülle der Vorstellung. Diesem optimistischen Enthusiasmus, der aus dem Begriff die ganze Welt ableiten zu können meinte, trat in Schopenhauer und Ed. v. Hartmann ein pessimistischer Enthusiasmus zur Seite, der fand, daß die Emanation der Welt aus der Weltseele oder dem Unbewußten das größte Übel sei und daß daher die größte Weisheit die Verneinung des Willens zum Dasein sei. So langte denn diese enthusiastische Weisheit an dem gleichen Ziele an, wo der Buddhismus und Platonismus schon früher angekommen waren.

Doch wie im vorigen Jahrhundert in Frankreich, so schlug der Enthusiasmus auch in diesem Jahrhundert in Materialismus um. Es bemächtigte sich eines großen Teils unseres Volkes seit Mitte des Jahrhunderts ein materialistischer Enthusiasmus, der dafür schwärmte, daß die ganze Welt, den Menschen eingeschlossen, nur aus Materie bestehe. Dieser Materialismus stützte sich vornehmlich auf die angeblichen Resultate der Naturwissenschaft, die in unserem Jahrhundert

mit neuer Kraft an die Erforschung der Natur in ihrem ganzen Umfang sich machte, was ja an und für sich nur mit Freuden begrüßt werden konnte. Und es ist anzuerkennen, daß die Naturwissenschaft in ihrem Gebiete Bedeutendes geleistet hat in der Erforschung der Naturkräfte und in der Nutzbarmachung derselben für die Menschheit. Mit der Naturwissenschaft verband sich jedoch bald eine wesentlich aus dem Pantheismus herstammende Naturphilosophie, die als die höchste Weisheit die absolute Herrschaft des Mechanismus in der Welt verkündigte. Den Satz von dem zureichenden Grunde oder das Kausalitätsprinzip, das besagt, daß jede Erscheinung und Veränderung einen zureichenden Grund haben müsse, verkehrte diese Naturphilosophie dahin, daß sie behauptete, alle Erscheinungen und Veränderungen in der Welt können ihren zureichenden Grund nur in natürlichen Ursachen haben und alles in der Welt, in der Natur wie in der Geschichte, vollziehe sich mit schlechthiniger Notwendigkeit. Wir können diese mechanische Weltanschauung, die nicht auf Erfahrung und exakter Wissenschaft beruht, sondern eine Idee und streng genommen, eine Einbildung ist, der Emanationsidee an die Seite stellen. Hatte früher der Pantheismus die Welt ihrer Substanz nach aus der Gottheit hervorgehen lassen, so sollte dieselbe jetzt wenigstens noch der Potenz nach aus derselben abgeleitet werden. Wir können sonach diese Weltanschauung, die in ihrer Borniertheit oft nicht einmal dem Gedanken des Zweckes eine Stelle einräumen will, auch mit der Lehre von der Prädestination oder mit Leibnizens prästabilierter Harmonie vergleichen. Ein willkommenes Förderungsmittel fand diese Weltanschauung in Darwins Evolutionstheorie, nach welcher die verschiedenen Arten von Lebewesen durch allmählichen Übergang sich alle aus einem Urwesen, aus der Urzelle oder dem Urschleim entwickelt haben sollten. Hatte Darwin als ein besonnener Forscher sich auf das Gegebene beschränkt, so wußte ein Häckel in Jena und andere Materialisten seine Wahrnehmungen mit schöpferischer Phantasie zu einer materialistischen Entwicklungslehre umzugestalten, wobei nur das eine völlig unerklärt blieb, woher überhaupt das Leben in der Welt stamme. Büchner, Vogt, Moleschott u. a. waren die Apostel dieser neuen Weltweisheit, die von einer, dem Glauben entfremdeten Welt, trotz alles Widersinnes mit Begierde aufgenommen wurde. So sehen wir denn, wie der Materialismus in unserem Volksleben heutzutage eine große Rolle spielt und zwar nicht bloß als theoretischer, sondern auch als praktischer Atheismus. Und ein solcher Atheismus, der Gott und das Gewissen wegräsonniert, kann nur dazu führen, an

die Stelle Gottes den Menschen, an Stelle der, von der Aufklärung so hoch gepriesenen Humanität, die Bestialität zu setzen und Religion und Sittlichkeit zu negieren. Der Materialismus hat zu seiner Kehrseite den Egoismus, er erklärt den Kampf ums Dasein für die höchste Lebensweisheit.

Es ist beschämend und traurig, daß, während die deutsche Aufklärung des vorigen Jahrhunderts doch noch an Gott, Tugend, Unsterblichkeit festhielt, die fortschreitende Aufklärung unseres Jahrhunderts zum Teil bei dem völligen Atheismus angelangt ist. Diese Erscheinung ist wohl nur aus dem Vorwiegen des Enthusiasmus in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu erklären. Aber freilich, zu einer solchen Entfremdung weiter Kreise unseres Volkes von Kirche und Christentum konnte es nur kommen, weil der in den Herzen vorhandene latente Unglaube in unserem Jahrhundert bei der zunehmenden Lockerung zwischen Kirche und Staat und der mehr und mehr Raum gewinnenden Subjektivität Recht und Freiheit zum Hervortreten gewann.

In der Philosophie ist, nachdem sie in Hegel einen gewissen Höhepunkt erreicht hatte, eine Erschöpfung eingetreten, was wir nicht bedauern können. Denn soweit sich die Philosophie nicht wie in Logik und Psychologie auf dem Boden der Empirie bewegt, ist und bleibt sie trotz des schön- und hochklingenden Namens Spekulation, eine Sache der Phantasie, auch wenn sie mit möglichst abstrakten Begriffen operiert. Und wenn auch eine Philosophie wie die eines Lotze der christlichen Anschauungsweise sich nähert, so kann derselben vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus doch mehr nur eine apologetische Bedeutung zuerkannt werden.

§ 65. Die Frömmigkeit in der Theologie.

Wenden wir uns nun der Theologie zu, so steht an der Spitze derselben Schleiermacher als der geistesmächtige Erneuerer derselben. Hatte die Aufklärung, der Rationalismus wie der Supranaturalismus, die Religion in Wissen und Moral aufgelöst, so zeigte Schleiermacher, daß die Religion ein besonderes inwendiges Leben sei; war dort ein Christentum ohne Christus verkündigt worden, so hat er die Person des geschichtlichen Christus wieder in den Mittelpunkt des Glaubens gerückt und gezeigt, daß das Christentum sich von allen anderen Religionen dadurch unterscheidet, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung und daß es darum keine andere Art gibt an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu haben als durch den Glauben an Jesum, als den

Erlöser, ein Satz, durch welchen Schleiermacher das Historische am Christentum für einen konstitutiven Bestandteil des Glaubens erklärt hat.

Zu solcher Erneuerung der Theologie war dieser Mann befähigt worden dadurch, daß er seine Jugend hauptsächlich in der Herrnhuter Brüdergemeinde und unter dem Einfluß der in ihr gepflegten Frömmigkeit zugebracht hatte. Diese Frömmigkeit war freilich, wie wir gesehen haben, eine gefühlsmäßige, enthusiastisch angehauchte. Dies ist die Ursache, daß Schl. die Frömmigkeit wesentlich ins Gefühl setzte und die christliche Frömmigkeit als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott beschrieb. Diese Auffassung ermöglichte es ihm sodann ferner, seine Frömmigkeit mit einer Art von Platonismus und Spinozismus zu verschmelzen und den wissenschaftlichen Ausdruck für dieselbe in einer wesentlich pantheistischen Weltanschauung zu finden. Von Plato fühlte sich Schl. besonders angezogen, weshalb er ihn auch übersetzte. Und von Spinoza sagt er in den „Reden über die Religion“: „Wie soll es werden mit der höchsten Äußerung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demut der Religion seinen Stolz einen anderen Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit vollem Rechte sich unterordnet. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch allein da und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.“ Dieser Hymnus zeigt deutlich, daß Schl. dem Spinozismus huldigte, wenn seine Weltanschauung auch wie bei der Romantik überhaupt, zu der er gehörte, kein starrer Spinozismus sein sollte.

In den „Reden über die Religion“ hat Schl. zuerst seine Anschauung dargelegt. Er tritt hier als Verteidiger des eigentümlichen und unersetzlichen Wertes der Religion vor sein irreligiöses Zeitalter, indem er zum voraus erklärt, daß er unter Religion etwas anderes verstehe, als die gewöhnlichen Apologeten. Nicht Dogmen und Lehrsätze will er rechtfertigen, sondern in die innersten Tiefen führen und zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit die Religion hervorgehe. „Betrachtet“, ruft er aus, „das religiöse Leben selbst, jene frommen Erhebungen des Gemüts, in welchen alle anderen Thätigkeiten zurück-

gedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst ist in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm." Die Religion ist also weder Metaphysik noch Moral, weder ein Wissen noch ein Thun; sie will weder das Endliche im Verhältnis zu anderen Endlichen erkennen, noch das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältnis zu den endlichen Ursachen; sie will vielmehr das Universum anschauen, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einwirkungen sich mit kindlicher Passivität ergreifen lassen. Sie ist daher das unmittelbare Bewußtsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und des Zeitlichen im Ewigen. Dieses Suchen und Finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selber in unmittelbarem Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Sie entspringt in dem, jedem bestimmten Bewußtsein vorausgegangenen Moment der Berührung des handelnden Universums mit unserem Sinn, des Ineinandergeflossen- und Einsgewesenseins von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückgekehrt, der Gegenstand losgerissen vom Sinn zur Anschauung, der Sinn losgerissen vom Gegenstand zum Gefühl wird. Dieser flüchtige Moment ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit dem besonderen, und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifbares; er ist die unmittelbare, über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Das Gefühl, sofern es unser und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, das ist Frömmigkeit; die Empfindungen, das sind ausschließlich die Elemente der Religion. Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens. Bei den Gefühlen gibt es nun einen inneren Zusammenhang und einen bestimmten Charakter, so daß Gefühle, die bei Christen vorkommen, nicht ebenso bei Türken oder Heiden möglich sind. Jede Religion hat ein eigentümliches Gepräge der Gefühle. Ist so alles in der Religion gleich unmittelbar, so ist auch alles gleich wahr, insofern es reinem Gefühl entwachsen und noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist. Jede Religion ist wahr in ihrer Art, jede muß aber auch dessen eingedenk bleiben, daß das ganze Gebiet der Religion ein unendliches ist, und daß sie die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Unduldsam ist nie die Religion, sondern nur die Religionssysteme; die Religion flieht die kahle Einförmigkeit, welche

ihren göttlichen Überfluß zerstören würde. Nur die Anhänger des toten Buchstabens haben die Religionsstreitigkeiten verursacht; die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen, oder jedem seine eigene Art gerne gönnend. Einem frommen Gemüt macht die Religion alles heilig und wert, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit. Sie treibt an sich gar nicht zum Handeln, sondern ladet vielmehr ein zum stillen, hingebenden Genuß. Die Gefühle und Handlungen bilden zwei nebeneinander hergehende Reihen; nichts soll aus Religion, aber alles mit Religion gethan werden, die religiösen Gefühle sollen das tägliche Leben ununterbrochen wie eine heilige Musik begleiten. Gott und Unsterblichkeit sind nicht Voraussetzung und Bedingung der Frömmigkeit, sondern deren abgeleitete Folge; diese Begriffe bilden sich erst, wenn über die Frömmigkeit reflektiert wird. Die gewöhnlichen Gottesbegriffe entsprechen weder der wissenschaftlichen Idee Gottes als der ungeschiedenen Einheit, aus der alles Sein sich ableitet, noch dem religiösen Haben Gottes im Gefühl. Ob man sich das eine unendliche Wesen persönlich oder unpersönlich vorstellt, ist von untergeordneter Bedeutung, da mit beiden Vorstellungen die gleiche religiöse Innigkeit verbunden sein kann. Auch der Unsterblichkeitsglaube liegt der reinen Religion fern. Diese hat die Unsterblichkeit schon immer gegenwärtig in der Hingabe der endlichen Persönlichkeit an das Unendliche. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und einig sein in jedem Augenblick, das ist Religion. Auch die Begriffe Wunder, Offenbarung, Weissagung fallen weg; man kann viel Religion haben ohne derselben benötigt zu sein. Offenbarung ist jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen. Der unterscheidende Charakter des Christentums liegt darin, daß es einen Mittler hinstellt, welcher zwar nicht behauptet der einzige zu sein, in dem die Idee sich verwirklicht, der aber doch das Wissen um Gott und das Leben in ihm mit einer einzigartigen Ursprünglichkeit geoffenbart hat. Nie hat Christus die religiösen Ansichten und Gefühle, die er mitteilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben; er hat auf den Geist hingewiesen, der nach ihm in alle Wahrheit leiten sollte, wenngleich nur von dem Seinen nehmend. Die heil. Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem anderen Buch auch Bibel zu werden. Das Christentum will nicht die einzige und allein beherrschende Gestalt der Religion sein; es würde gerne andere, jüngere, schönere und kräftigere Gestalten der Religion auf allen Punkten neben

sich hervorgehen sehen; und eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit der Mittelpunkt werden muß."

Schon der Zeitgenosse Schleiermachers, Sack in Berlin, gab sein Urteil über die Reden dahin ab, dieselben seien eine geistvolle Apologie des Pantheismus, eine rednerische Darstellung des Spinozismus; diese Theorie sei eine trostlose, weder mit dem Verstand, noch mit der Moral zu vereinigen. „Gott, Vorsehung, künftiges Leben" seien auf diesem Standpunkt offenbar nur geduldete Worte. Wenn von Abhängigkeit des Menschen oder Verbindung mit dem höchsten Wesen, von Anbetung, Dankbarkeit, Gehorsam, Vertrauen zu Gott die Rede sei, so solle das offenbar bloß eine Anbequemung an die Irrtümer und den Aberglauben des nichtsdenkenden Pöbels bedeuten. Schl. lehnte diese Vorwürfe freilich ab und er konnte es am Ende deshalb, weil er einen gemäßigten Spinozismus vertreten wollte. Allein welches seine Stellung zum Spinozismus war, haben wir oben gesehen. Und es liegt ja klar auf der Hand, daß dieser Gott, der meist das Unendliche genannt wird, der sich überall in Natur und Menschenleben offenbart, der unpersönlich ist, weil Persönlichkeit schon eine Herabziehung ins Endliche bedeuten würde, ein pantheistischer Gott ist. Die Gottheit fällt in den Reden ganz mit der Welt oder dem Weltgeist zusammen; von einem Sein Gottes vor oder außer der Welt zu reden erscheint als leere Mythologie. Auch später hat Schl. diesen Standpunkt nicht verlassen; er erklärt, Gott und Welt seien nur zwei Worte für dieselbe Sache und die Abhängigkeit der Dinge von Gott falle mit ihrer Bedingtheit durch den Naturzusammenhang durchaus zusammen. Auch die Religiosität, welche Schl. hier beschreibt, ist reiner Enthusiasmus. Dieses Einssein mit dem Unendlichen im Gefühl ist nichts als Schwärmerei, wie solche in den Kreisen der Romantik, zu denen Schl. gehörte, an der Tagesordnung war. Diese Frömmigkeit soll sonderbarerweise pures Gefühl sein ohne Anschauung, Vorstellung und Willensregungen, als ob das Gefühl sich jemals von Vorstellung und Willensregungen trennen ließe. Merkwürdig ist, daß das Einssein mit dem Unendlichen in einem jeden Bewußtsein vorangehenden Moment stattfinden soll (Ekstase!). Noch sonderbarer ist, daß jedes Gefühl religiös sein soll. Überhaupt aber, ist die Religion nur Gefühl, so ist sie lediglich eine menschliche Zuständlichkeit und am Ende nichts als Einbildung. Wo soll denn noch, wenn die Gefühle durch den Verstand nur getrübt oder verfälscht werden können, ein Kriterium

für Wahrheit oder Unwahrheit der Religion vorhanden sein? Und wie abenteuerlich, ja fast schwindelhaft ist die Behauptung Schl., daß alle Religionen gleich wahr seien, überhaupt daß vom Standpunkt des Christentums aus die möglichste Mannigfaltigkeit derselben nur wünschenswert sei. Auf die enthusiastischen Religionen, etwa auch auf den Katholizismus, mag das, was Schl. sagt, passen, aber auf das biblische Christentum nicht. Wie muß daher das geschichtliche Christentum verdreht und verkehrt werden, bis es in diese Gedankenreihe hineintaugt.

Gehen wir von hier zu Schleiermachers Glaubenslehre weiter, so ist beachtenswert, daß er selbst erklärt hat, eine Vergleichung der Reden und der Glaubenslehre werde zeigen, daß er noch ganz derselbe sei. Wir finden diese Behauptung auch durch den ersten Teil der Glaubenslehre vollständig bestätigt. Denn wir treffen hier die gleiche Definition der Religion und die gleiche philosophische Theologie. Die Frömmigkeit im allgemeinen wird erklärt als eine Bestimmtheit des Gefühls, die als solche weder ein Wissen noch ein Thun ist. Das Charakteristische der religiösen Gefühle wird darin gefunden, daß wir uns unserer selbst als in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott befindlich bewußt sind. Die frommen Gefühle sind in allen Religionen im Grund die gleichen. Die christlich-frommen Gefühle unterscheiden sich von den Gefühlen anderer Religionen dadurch, daß man sich von Einem höchsten Unendlichen abhängig fühlt, daß das Natürliche dem Sittlichen untergeordnet ist, und daß alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung. Mit dem Judentum, dies wird ausdrücklich betont, hat das Christentum keine nähere Verwandtschaft als mit dem Heidentum, (womit Schl. für sein Christentum allerdings vollständig recht hatte). Die Glaubenslehre hat nun einfach die christlich-frommen Gemütszustände darzustellen, wobei in Betracht kommt, daß der Christ sich bewußt ist, das Gefühl der Unseligkeit und Erlösungsbedürftigkeit gehabt zu haben, daß er aber anderseits sich jetzt fühlt als ein durch Jesum Erlöster.

Wenn auch zuzugeben ist, daß Schl. hier das Christentum mehr zu seinem Rechte kommen lassen will, so ist doch klar, daß die Frömmigkeit, wie sie hier beschrieben wird, wieder die mystisch-enthusiastische ist. Bei dieser Frömmigkeit dürfte zutreffen, daß sie wesentlich Abhängigkeitsgefühl und Devotion ist, aber für die neutestamentliche Frömmigkeit nicht. Wie sollte man auch vom biblischen Christentum aus auf ein solches Gefühlswesen, fast möchten wir sagen auf eine solche Gefühlsduselei kommen. Es liegt auf der Hand, daß hier vieles nur angeblich aus dem Gefühl abgeleitet wird, was in Wahr-

heit aus anderen Quellen geflossen ist. Was z. B. über den Unterschied des Protestantismus und Katholizismus und über die Grenzen des Christlichen gesagt wird, ist gewiß nicht bloß Aussage des Gefühls. So stammt auch offenkundig die Lehre von Gott, die Schl. vorträgt, aus seinem philosophischen Bewußtsein, denn es ist, wenn auch einigermaßen verhüllt, der alte Pantheismus, den wir hier finden. Bei diesem Unendlichen, dem jede Bestimmtheit fehlt, weshalb auch von göttlichen Eigenschaften im Grunde nicht geredet werden kann, kann es natürlich keine Schöpfung, sondern konsequenterweise nur eine ewige Emanation der Welt aus Gott geben. Auch die Einsicht, daß alles nach strenger Kausalität durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt sei, stammt wohl weniger aus dem frommen Bewußtsein als aus der Philosophie. Auch die Sünde kann in Wahrheit nur in der Endlichkeit des Menschen begründet sein. Eigentümlich tritt jedoch in diesem Zusammenhang die Lehre von Christus und dem Erlösungswerk herein. Hier zeigt sichs, daß in Schl. von seiner Herrnhuter Zeit her lebendige Eindrücke von Christus fortwirkten. Doch ist beachtenswert, daß die Person Christi nicht als eine geschichtliche Person aufgenommen, sondern da diese Richtung mit dem Geschichtlichen sich doch nie recht befreunden kann, aus dem frommen Selbstbewußtsein abgeleitet wird. Christus ist der Erlöser von der Unseligkeit, sofern er als das geschichtliche Urbild (d. h. als der Unsündliche und durch die stätige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins Ausgezeichnete) die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und seine ungetrübte Seligkeit aufnimmt d. h. sie erlöst und versöhnt. Freilich geschieht das nicht direkt, sondern nur durch die Vermittelung der christlichen Kirche. Die Thatsache der Auferstehung und Himmelfahrt zu glauben hält er für wertlos. Nehmen wir dazu, daß Schl. sagt: „Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas Übervernünftiges noch etwas Übernatürliches“, so bekommt man freilich den Eindruck, daß auch die Anschauung von Christo in den Rahmen der philosophischen Weltanschauung eingeordnet ist, gemäß welcher, wie in den Reden, Christus nichts weiter ist als ein gottbegeisterter Mensch. Was ist die versöhnende Thätigkeit Christi, da seinem Tode jede Heilsbedeutung abgesprochen wird? Sie besteht darin, daß der Gläubige, in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu aufgenommen, die Übel der Welt nicht mehr als Strafe empfindet und die noch vorhandene Sünde sich nicht mehr als Sünde zurechnet. Darin besteht dann auch die Rechtfertigung, daß der Christ Übel und Sünde sich nicht mehr zurechnet. Schlimmer konnte doch

in der That das Wesen der evangelischen Frömmigkeit nicht verkannt, ärger konnten doch die biblischen und reformatorischen Anschauungen nicht verdreht werden. Nehmen wir hinzu, daß es eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinne bei Schl. nicht gibt und nicht geben kann und daß das Ende die Wiederbringung aller Dinge sein soll, so kann kein Zweifel mehr obwalten, daß wir es hier nicht mit der christlichen, sondern mit der enthusiastischen Frömmigkeit zu thun haben. Und es zeigt sich uns deutlich, daß auch dieser Mann den Bannkreis der enthusiastischen Religiosität, in welchem die evangelische Kirche im Anfang des Jahrhunderts gefangen lag, nicht durchbrochen hat. Daß Schl. für seine Zeit eine Bedeutung hatte, soll damit nicht geleugnet werden. Er wurde für viele eine Brücke, um wieder zu lebendigem Christentum zu gelangen. Auch sind reiche Anregungen für Theologie und Kirche von ihm ausgegangen. Allein eine bleibende Bedeutung in dem Sinne, daß, wer lernen wollte, was christliche Frömmigkeit sei, zu ihm zurückkehren müßte, können wir ihm nicht zuerkennen. Auch soll seine persönliche Frömmigkeit mit dem allem keineswegs in Zweifel gezogen werden. Dafür legt seine Thätigkeit im Predigtamte Zeugnis ab. Aber in seiner Theologie hat, das ist's, was wir behaupten, die christliche Frömmigkeit keinen richtigen Ausdruck gefunden.

Überblicken wir nun die evangelische Theologie, wie sie sich im Laufe dieses Jahrhunderts entwickelt hat, so ist in derselben im Unterschied von Schl. eine entschiedene Hinwendung zu dem evangelischen und reformatorischen Heilsglauben unverkennbar. Es sind verschiedene Richtungen, die teils neben, teils nacheinander aufgetreten sind. Im Anfang herrschte noch weithin der Rationalismus und die durch Kant beeinflußte Theologie, welche die evangelische Frömmigkeit wesentlich in ergistischem Sinne auffaßte. Später machte sich mehr der Einfluß Hegels geltend in der sogen. spekulativen Theologie. Mit Hilfe der Hegelschen Dialektik suchte dieselbe das Christentum als die Versöhnung von Vernunft und Glauben darzustellen, wobei die christliche Frömmigkeit mehr in enthusiastischem Sinn aufgefaßt wurde. Eine Krisis trat für diese Richtung ein durch das Auftreten von Strauß, der gestützt auf die philosophische Position die christlichen Glaubenslehren schonungslos auflöste. Insbesondere unterzog er in seinem „Leben Jesu" die evangelische Geschichte einer einschneidenden Kritik, durch welche er die Person Jesu in ein mythologisches Gebilde auflösen wollte. Es war kein Zufall, daß die Hegelsche Philosophie diese Richtung nahm. Denn die enthusiastische Religiosität bedarf der Person Jesu nicht und kann sie nicht brauchen; sie ist ihr ein Stein

des Anstoßes. Darum hat der Enthusiasmus jederzeit die Person Jesu zu eleminieren gesucht, indem er dieselbe entweder für seine Zwecke ummodelte, oder sie in ein Phantasiegebilde aufzulösen suchte. Das Letztere suchte Strauß wieder zu thun, indem er den Begriff des Mythus auf die evangelische Geschichte anwendete, um dieselbe in ihrer Glaubwürdigkeit zu erschüttern. Daß er von enthusiastischen Voraussetzungen ausging, zeigt seine Behauptung, die Idee liebe es nicht, ihre Fülle über ein Exemplar der Gattung allein auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen. Doch die Geschichtlichkeit der Person Jesu erwies sich als stärker als der Straußische Enthusiasmus. Wenn auch durch die Straußische Kritik für den Augenblick die Person Jesu zweifelhaft zu werden schien, so hat dieser Angriff nur dazu geführt, die eingehende und gründliche Untersuchung der evangelischen Geschichte mächtig zu fördern und die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu in ein immer helleres Licht zu setzen. Während Strauß mit der Zeit offen in das Lager des Pantheismus und Materialismus überging, nahm die Tübinger Schule, angeregt durch Baur, die Untersuchung der neutestamentlichen Schriften in Angriff, wobei sie freilich von unbewiesenen philosophischen Voraussetzungen ausgehend vielfach zu falschen Resultaten gelangte. Doch hat die Arbeit, welche von den verschiedensten Seiten der Untersuchung des neutestamentlichen Schrifttums gewidmet wurde, nach und nach zu einem besseren Einblick in dasselbe, zum Erweis der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte und zu einem tieferen Verständnis der verschiedenen neutestamentlichen Lehrtypen geführt. Als eine Frucht dieser Bewegung kann es angesehen werden, daß als ein besonderer Zweig der Theologie die biblische Theologie angebaut und gepflegt wurde. An die Arbeit auf dem Gebiete des Neuen Testamentes schloß sich sodann im Laufe der Zeit die Untersuchung des Alten Testamentes an, die zu überraschenden, neuen, in ihren Grundzügen wohl unumstößlichen Resultaten führte. Auch der Geschichte der christlichen Kirche und der Entwickelung der kirchlichen Lehren wandte sich die Aufmerksamkeit in erhöhtem Maße zu. Auf die allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie wurde der Blick durch die Ausbreitung des Verkehrs und der Mission gelenkt. Wir können also sagen, es ist im Gebiete der Theologie in unserem Jahrhundert eine erfreuliche Regsamkeit und eine oft erstaunliche Produktivität wahrnehmbar; aber freilich der evangelische Heilsglaube kam bei alledem oft nicht zu seinem Rechte. Im allgemeinen, kann man sagen, ist diese philosophische und spekulative Theologie in unserer Zeit im Schwinden begriffen. Der Ein-

fluß Schleiermachers wirkte in der Mitte des Jahrhunderts in der sogenannten Vermittelungstheologie, die sich zur Aufgabe machte, das christliche Dogma mit dem modernen Geistesleben in Einklang zu bringen, mächtig fort. Eine eigentliche Schule hat Schleiermacher nicht hinterlassen. Vielfach kamen seine Anregungen dem neuaufleben-den Pietismus, Konfessionalismus, Biblizismus und der Orthodoxie zu gut. Es ist beachtenswert, daß diese Richtungen der Vergangenheit, die wieder auftauchten, vielfach erst durch Einwirkung der enthusiastischen Frömmigkeit zu neuem Leben, zur Selbständigkeit und Bestimmtheit gelangten. Das innere Recht dafür, daß die Orthodoxie und die lutherische Theologie wieder auftraten, liegt darin, daß sie die christliche Frömmigkeit im vollen Sinne des Wortes wieder zur Geltung bringen wollten, wenn diese Frömmigkeit ihnen auch unauflöslich mit den alten Dogmen verbunden zu sein schien. Das Recht des Rationalismus, der sich dieser Richtung gegenüber in verjüngter und vergeistigter Form behauptete, liegt darin, daß er das geschichtliche Christentum zur Geltung zu bringen bemüht ist. Auf die einzelnen Erscheinungen einzugehen und zu untersuchen, wie überall die christliche Frömmigkeit aufgefaßt wurde ist hier nicht möglich. Da die meisten dieser Erscheinungen heutzutage von der Theologie Ritschls abgelöst sind, ist es unsere Aufgabe dieser Theologie, die besonders mit dem Anspruch auftritt, die christliche Frömmigkeit in ihrer Wahrheit erfaßt zu haben, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Wir müssen gestehen, die Ritschlsche Theologie hat ihre Verdienste. Sie ist dem Enthusiasmus, der in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine so große Rolle gespielt hat, entgegengetreten und hat die Mystik als eine Religiosität, die ein exklusives Privatverhältnis mit Gott aufthun wolle, als unchristlich verworfen. Auch der Begründung der Theologie auf Philosophie hat sie sich abgeneigt gezeigt. Dagegen hat sie entschieden betont, daß die Theologie auf die heil. Schrift, zumal auf Christum und die Apostel zu begründen sei. Auch das müssen wir noch zu den Verdiensten Ritschls rechnen, daß er den sittlichen Faktor im Christentum betont hat, nicht als ob dieses Element nicht auch sonst z. B. in der Reformation genügend hervorgehoben worden wäre. Allein zeitgeschichtlich betrachtet hat doch Ritschl, im Unterschiede von der nur dogmatisch interessierten Theologie, auf die sittliche Abzweckung des Christentums wieder besonderen Nachdruck gelegt. Allein das Verdienst Ritschls wird in hohem Maße dadurch beeinträchtigt, daß er das Christentum zwar nicht enthusiastisch, aber doch wesentlich ergistisch auffaßt. Er wandelt mit seiner Moralisierung des Christentums ganz in den Fuß-

stapfen Kants. Er hebt anerkennend und lobend hervor, daß im Gegensatz zu den Reformatoren erst Kant die leitende Bedeutung des Gottesreiches als einer Verbindung von Menschen unter Tugendgesetzen erkannt habe. Um zu einer Definition des Christentums zu gelangen, geht Ritschl von der Voraussetzung der wesentlichen Gleichartigkeit aller Religion aus. Aus dem Widerspruch, in welchem sich der Mensch als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit vorfinde, entspringe die Religion als Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die menschliche Macht ergänzt, sein Selbstgefühl gegenüber den weltlichen Hemmungen behauptet und seine Bestimmung zum Gewinn von Gütern oder vom höchsten Gut, gewährleistet werde. Während das Heidentum sich nicht über die Welt erhebt, wird im Christentum die Idee des allgemein menschlichen, sittlichen Gottesreiches als Endzweck der Welt gesetzt. Die christliche Frömmigkeit faßt Ritschl als die Kindschaftsstellung des Gläubigen zu Gott auf Grund der Vergebung der Sünden auf, aber er hat diese richtige Erkenntnis mit manchen unrichtigen und willkürlichen Gedanken verknüpft. Eine wirkliche Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott hält er überhaupt für unmöglich. Seine Anschauung von Gott ist nicht die echt christliche, sondern eine philosophische, zwischen Deismus und Pantheismus hin- und herschwankende. Der ewige, unwandelbare Gott thront als der unveränderliche Liebeswille über der Welt, fern und geschieden von ihr; nach starrer Notwendigkeit regiert er die Welt; in ihm gibt es keine Wandlung, keine Heiligkeit zur Verabscheuung der Sünde, keine Gerechtigkeit zur strafenden Vergeltung, keinen Zorn und kein Mitleid. Die Sünde ist nicht Ungehorsam gegen den heiligen Gotteswillen, sondern geschöpfliche Schwachheit und Unwissenheit. Christus erscheint daher nur als Offenbarer des ungetrübten göttlichen Liebeswillens, er stellt als vorbildlicher Mensch die Gemeinschaft mit Gott dar, ohne daß zur Erlösung seine Gottheit erforderlich und ohne daß sein Tod zur Sühnung der Sünden notwendig wäre. Es findet also keine Begnadigung des Sünders von Gottes Seite statt, sondern nur eine Aufhebung des unbegründeten Mißtrauens gegen Gott, das der Sünder infolge seines Schuldbewußtseins hat. Diese Aufhebung findet statt dadurch, daß sich der Sünder in die Gemeinde Christi einrechnet, welche die Rechtfertigung hat und unter dem göttlichen Liebeswillen steht. Wenn also hier jegliche Metaphysik und Mystik perhorresziert wird, so soll damit überhaupt jede Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott und dem erhöhten, lebendigen Christus für unstatthaft und unmöglich erklärt werden. Die Gemeinschaft mit Christo kann

also nur als die Gemeinschaft mit dem geschichtlichen Christus, der vor bald 1900 Jahren gelebt hat, gemeint sein. Einen heiligen Geist gibt es nur insofern, als derselbe wie bei Schleiermacher der Gemeingeist der christlichen Kirche ist. Daß hier die christliche Frömmigkeit nicht in ihrer Wahrheit verstanden ist (R. reduziert dieselbe in der Hauptsache auf den Glauben an Gottes Vorsehung), liegt auf der Hand und ebenso klar ist, daß wenn Ritschl dieses sein Christentum für biblisch und dem reformatorischen Christentum entsprechend ausgeben wollte, dies nur auf Grund einer großen Täuschung und gewaltsamen Verdrehung der Bibel und der reformatorischen Aussagen möglich war. Ritschl hat überhaupt die Frömmigkeit nur als Mittel zum Zweck betrachtet und sie durchaus der Moral untergeordnet. Er hat, diesen Fehler teilt er allerdings beinahe mit dem ganzen Jahrhundert, der Philosophie eine beherrschende Stellung in der Theologie eingeräumt. Wenn darum auch seine Absicht vielfach gut gewesen ist, so hat die Ausführung derselben meist nicht entsprochen. Bei der Ritschlischen Schule nehmen wir darum auch vielfach eine Annäherung an das positive Christentum wahr. Es begegnet uns also die merkwürdige Erscheinung, daß die christliche Frömmigkeit, während sie am Anfang des Jahrhunderts in enthusiastischem Sinne verstanden wurde, nun gegen den Schluß desselben mehr ergistisch aufgefaßt wird. Doch im ganzen dürfen wir sagen, finden wir in der Theologie unseres Jahrhunderts ein unvergleichlich tieferes und richtigeres Verständnis des Christentums als im vorigen Jahrhundert.

§ 66. Die Frömmigkeit im kirchlichen Leben.

Auch im kirchlichen Leben unseres Jahrhunderts ist ein Aufschwung unverkennbar. Doch war dieser Aufschwung nur durch viel Kampf hindurch zu erreichen.

Im Anfang des Jahrhunderts beherrscht „die Aufklärung als Rationalismus die Kanzeln, macht sich am Altar und Taufstein mit selbsterfundenen Liturgieen breit und arbeitet mit unermüdlichem Eifer daran, von oben her durch kirchenregimentliche Maßregeln auch die widerstrebenden, am Alten hängenden Gemeinden ihrer von den Vätern ererbten Schätze zu berauben, man möchte, wenn man so manche der damals erlassenen Verordnungen ansieht, fast sagen, sie darum zu betrügen und so allmählich und unmerklich in den Geist der Zeit einzuführen. Die alten Agenden, die alten Gesangbücher und Katechismen werden beseitigt und durch neuere ohne Saft und Kraft ersetzt.

In den Gemeinden schwindet die alte kirchliche Sitte, die Kirchen leeren sich, die Zahl der Kommunikanten nimmt reißend ab, in den Häusern verstummt das Tischgebet, der Morgen- und Abendsegen. Der Quell, aus dem alles christliche Leben strömt, die Predigt von der freien Gnade Gottes in Christo, ist verschüttet. Statt von Sünde und Gnade predigt man von Tugend und Verdienst, wenn nicht gar von allerlei nützlichen Dingen zur Aufklärung des Volks, von Ackerbau und Viehzucht, Wegeverbesserung und Gesundheitspflege. Zwar redet man viel von Menschenliebe, aber woher sie stammt, wo sie ihre nie versiegende Quelle hat, das weiß weder der Rationalismus, noch sein Zwillingsbruder, der Supranaturalismus, da beide das Christentum nur als Lehre betrachteten." [1])

Allein allmählich erwachte und erstarkte das Leben in der Kirche wieder. Das Lutherjubiläum im Jahre 1817 mahnte an die Bedeutung der Reformation und forderte zu neuer Belebung der evangelischen Frömmigkeit auf. Claus Harms in Kiel hielt in 95 neuen Thesen Luthers fast vergessene Lehre seinem Zeitalter zürnend und strafend entgegen. Daß der Gegensatz zwischen der lutherischen und reformierten Kirche fast dem Bewußtsein entschwunden war, zeigte sich darin, daß sich die Union zwischen beiden Kirchen fast anstandslos vollzog. Während im Norden Deutschlands mehr die kirchliche, lutherische Frömmigkeit neu auflebte, kam im Süden mehr der Pietismus zum Wiedererwachen. Hier wie dort trug zu dieser Renaissance der christlichen Frömmigkeit die enthusiastische Religiosität und überhaupt die romantische Richtung der Zeit bei. Es ist daher bezeichnend, daß diese neubelebte Frömmigkeit ursprünglich der rechten Bestimmtheit ermangelte. Dieser Zug ist z. B. bei dem jüngeren Urlsperger, dem Gründer der Basler Christentumsgesellschaft wahrnehmbar. Da er die Überzeugung gewonnen hatte, daß auf einen Sieg über die Aufklärung nur dann zu hoffen sei, wenn es gelinge, ihr eine festverbundene Macht gläubiger Theologen und Laien entgegenzustellen, so machte er sich's zur Aufgabe, einen Verein zu stiften, der zum Zweck haben sollte, seine Glieder im Glauben zu stärken und mit vereinten Kräften die christliche Wahrheit zu verteidigen. Die Mitglieder der Gesellschaft verpflichteten sich zu einem christlichen Wandel nach gemeinsamen Lebensregeln und kamen zu bestimmten Zeiten zusammen, um die Angelegenheiten des Reiches Gottes zu besprechen und seine Förderung durch gemeinsame Liebeswerke zu beraten. Hier wurde zum erstenmal der Versuch gemacht, die zerstreuten christlichen Kreise

[1]) Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit III, 315 f.

miteinander in Verbindung zu setzen; es ist das Vereinsleben, das hier zuerst auftauchend für die weitere Entwickelung der Arbeit im Reiche Gottes zum maßgebenden Faktor geworden ist. Die einzelnen, die hie und da noch am Glauben der Väter festhielten, und gegenüber der Neologie ein liebesgläubiges, allerdings mehr pietistisches als orthodoxes, Christentum pflegten, lernten sich kennen und reichten sich die Hand, um sich gegenseitig bei der immer höher schwellenden Flut der Aufklärung zu stützen und dann nicht bloß sich selbst gegen diese zu behaupten, sondern sie auch mit vereinten Kräften zu bekämpfen. Freilich in den Kreisen, welche Urlsperger zuerst gewann, war das Interesse für die reine Lehre ein untergeordnetes. In Basel mit seinem reformierten Kirchenwesen waren pietistische, herrnhutische und mystische Einflüsse überwiegend. Man legte auf die Gottseligkeit mehr Gewicht als auf die reine Lehre. Gerade der synkretistische Zug ist darum für die neue Gläubigkeit wie schon für den früheren Pietismus charakteristisch. Man war in diesen Kreisen gleichgültig nicht bloß gegen den Unterschied von Lutherisch und Reformiert, sondern stand in Verbindung mit Gliedern der römisch-katholischen, ja selbst der griechischen Kirche. Dem frommen Katholiken fühlte man sich um so näher, als man selbst ein gutes Stück mystisch-katholischer Frömmigkeit in sich trug. Wo man nur lebendiges Christentum findet, Liebe zu dem Herrn Jesu, da weiß man sich einig und reicht sich die Bruderhand. Ebenso ist man gegen die Kirche gleichgültig. Nicht daß man gegen sie geradezu feindlich gesinnt wäre und sie als Babel behandelte, aber das bestehende Christentum gilt doch wegen seiner toten Form, seiner Büreaukratie als verdächtig und unfähig Leben zu erwecken. Hatte man doch auch von der Kirche nichts empfangen und fühlte sich ihr gegenüber zu keinem Dank verpflichtet. Was man vom christlichen Leben besaß, hatte man sich anderswoher geholt als aus den kirchlichen Gottesdiensten. Gerade in dieser Zeit kommen außerordentliche plötzliche Erweckungen durch ein zufällig gehörtes oder gelesenes Wort häufig vor. Diese Stellung barg die Gefahr in sich, daß die Bewegung in enthusiastisches Wesen verlief, wie es schon so manchmal der Fall gewesen war. Allein diese Gefahr wurde glücklich vermieden, und zwar hauptsächlich dadurch, daß die religiöse Erweckung eine Wendung auf das Praktische nahm. Zum Teil unter englischer Anregung wurde die Arbeit zur Ausbreitung des Christentums in Angriff genommen und Bibelanstalten, Missionsgesellschaften und Rettungsanstalten zur Erziehung Verwahrloster gegründet. Eben dadurch, daß die Bewegung diese Richtung nahm, erwies sie sich in ihrem Grunde als eine echt christliche.

Diese neuerwachte Gläubigkeit stellte sich denn als Ziel, Bekämpfung und Überwindung des Rationalismus. Es ist beachtenswert, daß der Kampf gegen die Aufklärung demnach nicht von der organisierten Kirche als solcher begonnen wurde, sondern von den sich enger zusammenschließenden gläubigen Kreisen in derselben. Doch trat in diesen Kampf bald auch die pietistische und konfessionelle Theologie ein. Freilich auch die aufklärerischen Elemente schlossen sich zusammen im Verein der Lichtfreunde und später im Protestantenverein. Einen neuen Aufschwung nahm das kirchliche Glaubensleben und die Liebesthätigkeit, als in der Revolution von 1848 der weitgreifende Abfall vom christlichen Glauben ans Licht getreten war. Unter dem Einflusse Wicherns wurde die Innere Mission ins Leben gerufen, welche die Organisation der christlichen Liebesthätigkeit im weitesten Umfang und die Bekämpfung der mancherlei sozialen Schäden sich zur Aufgabe stellte. Die Vereinsthätigkeit, die für unsere Zeit überhaupt charakteristisch ist, wurde so mehr und mehr auch die Signatur des kirchlichen Lebens unserer Tage. Besonders segensreich wirkt seit der Mitte des Jahrhunderts der Gustav-Adolfs-Verein zur Sammlung und Unterstützung evangelischer Gemeinden in der Diaspora. Weitgreifendere Ziele steckte sich die evangelische Allianz, die von England ausgehend eine Verbrüderung aller evangelischen Christen auf Grund der Übereinstimmung in der Heilserkenntnis bedeuten sollte, der es jedoch bei der tiefgreifenden Differenz zwischen englischem und deutschem Christentum an der rechten Grundlage fehlte und heute noch fehlt.

Mit dem Wachstum des Glaubens und der Vertiefung desselben hielt jedoch auch die Entwickelung des Unglaubens gleichen Schritt. Pantheismus und Materialismus haben seit Mitte des Jahrhunderts in der evangelischen Kirche weit um sich gegriffen. Die gnädige Durchhilfe, die das deutsche Volk im Jahr 1870 erfahren durfte, hat anstatt einen Aufschwung der Frömmigkeit zur Folge zu haben, bei dem auf eigene Vernunft und Kraft und auf die Fortschritte der Technik stolzen Geschlecht einen Aufschwung des Materialismus nach sich gezogen.

Zu einer förmlichen Religion hat sich diese Richtung in der Sozialdemokratie ausgebildet. Ihren Ausgangspunkt hat dieselbe in den unleugbaren sozialen Mißständen, die sich im Zusammenhang mit der durch die Erfindungen der Neuzeit herbeigeführten gänzlichen Umgestaltung des Gewerbebetriebes und Verkehrswesens herausgebildet haben. Durch diese Veränderungen ist nicht nur Kapitalismus und Pauperismus großgezogen worden, sondern es ist auch die Lage der Arbeiter gegen früher um ein Wesentliches unsicherer geworden.

Die Sozialdemokratie hat sich nun nicht bloß die möglichste Beseitigung dieser Notstände zum Ziele gesetzt, sondern sie hat die gänzliche Umänderung der Gesellschaftsordnung, der Erwerbs- und Eigentumsverhältnisse auf ihr Programm geschrieben. An Stelle der alten durchaus veralteten, verfaulten, kapitalistischen Gesellschaft, die gänzlich vernichtet werden muß, soll eine neue Gesellschaftsordnung gesetzt werden, in welcher alles Privateigentum an Produktionsmitteln, an Maschinen wie an Grund und Boden, in Kollektiveigentum verwandelt wird. In dem neuen Staatswesen ist Arbeit allgemeine Pflicht, dagegen wird jedem Glied desselben auch der gleiche Anteil an dem Ertrag und an Lebensgenuß garantiert. Die monogame Ehe wird aufgehoben und freie Liebe an deren Stelle gesetzt. Die Kindererziehung ist nicht mehr Aufgabe der Familie, sondern der Gesamtheit. Allgemeine Glückseligkeit soll die Folge dieser Umänderung der Gesellschaftsordnung sein, alle Übel sollen schwinden und die Erde zu einem Paradiese verwandelt werden. Die ideelle Grundlage dieser Bestrebungen bildet der Materialismus und Atheismus, der, so wird verkündigt, durch die Wissenschaft zum unumstößlichen Axiom erhoben ist. Mit dem alten Glauben, mit dem Christentum, mit Deismus und Pantheismus ist also aufgeräumt. Der Mensch hat kein Gewissen, er ist auf Erden, um sichs hier möglichst wohl sein zu lassen, seine Krone ist ihm heruntergerissen, er ist nur noch eine höhere Art von Tier. Die Sozialdemokratie ist also hier der Erlöser, der Heiland; er erlöst von dem Glauben an Gott, von aller Religion, von den Tyrannen, von Not und Elend, am Ende auch von der Arbeit, er macht mit einem Zauberschlage alles neu.

Diese Bewegung erinnert deutlich an solche Erscheinungen, die in Verbindung und auf Grund der enthusiastischen Religiosität uns schon begegnet sind. Es sei auf Platos Idealstaat, auf den Sozialismus des Mönchtums, auf die Anabaptisten in Münster, auf die französische Revolution hingewiesen, um von einzelnen, die sich in dieser Richtung bewegt haben, zu schweigen. Gütergemeinschaft und freie Liebe sind in allen diesen Bewegungen erstrebt und zum Teil eingeführt worden. Allerdings hatte dieser Enthusiasmus bei Plato einen asketischen, weltflüchtigen Charakter, in der Münsterischen Bewegung und bei der französischen Revolution dagegen eine mehr sinnliche, fleischlich-libertinistische Richtung. So finden wir denn auch bei genauerem Zusehen, daß der Sozialismus eine enthusiastische Religion der Menschenvergötterung ist. Er ist es schon in seiner gegenwärtigen Gestalt, indem er den Menschen goldene Berge verspricht und ihnen

Erlösung von aller Not in Aussicht stellt. Er ist es, indem er die Gegenwart möglichst schwarz, den Zustand im Zukunftsstaat in möglichst glänzenden Farben malt, wobei man von menschlicher Sünde, überhaupt von Individualität und Freiheit ganz abstrahiert. Ja in der That dieser Sozialismus würde eine absolute Disziplinierung der Menschheit voraussetzen und zwar nicht unter dem Einfluß einer christlichen Religiosität, sondern unter dem Einfluß einer enthusiastischen Religiosität, einer Religiosität oder besser Irreligiosität, die unter Umständen besonders mit den Mitteln arbeiten würde, die der Enthusiasmus jederzeit zur Erreichung seiner Zwecke benützt hat. Dieser Zukunftsstaat wäre nur möglich, wenn an dessen Spitze ein soziales Papsttum stände, dem sich jedermann bei Verlust des Lebens absolut zu unterwerfen hätte. Der Sozialstaat könnte nur eine Art Jesuitenstaat sein, in welchem die „Philosophen" herrschen, die Massen aber blindlings sich zu unterwerfen und zu gehorchen haben, „wie wenn sie ein Leichnam" wären.

Es ist darum, weil die Sozialdemokratie eine Religion ist, eine enthusiastische Religion, eine Religion des Fleisches, ihr Umsichgreifen wohl verständlich. Es ist auch begreiflich, weshalb Ultramontanismus und Sozialdemokratie, obwohl in ihren Zielen verschieden, unter der Decke immer einander behilflich und gut Freund miteinander sind. Es sind blutsverwandte Erscheinungen. Aus dem evangelischen Glauben hat diese Richtung nicht hervorgehen können und ist sie nicht hervorgegangen. Sie ist ein Produkt des Enthusiasmus, der in diesem Jahrhundert großenteils unser Volk beherrscht hat. Bezeichnend ist, daß ein Jude, Lasalle, der Anfänger und Wortführer derselben sein mußte. Aufgabe des Staates und der evangelischen Kirche ist es, die Sozialdemokratie zu bekämpfen, der letzteren, indem sie wahre Religiosität in die Herzen pflanzt, des ersteren, indem er auch für das Erwerbsleben die geeigneten Maßnahmen trifft, daß die Worte Geltung bekommen: „wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" und „ein Arbeiter ist seines Lohnes wert".

Eine solche Richtung hätte wohl in unserem Volke keinen solchen Einfluß gewinnen können, wenn nicht die Grundlage der ganzen Bildung in unserem Jahrhundert ein dem Christentum mehr oder weniger fernstehender Humanismus gewesen wäre. Der dem Christentum entgegengesetzte Humanismus der vorreformatorischen und reformatorischen Zeit ist in unserem Jahrhundert von der Aufklärung an wieder erwacht und hat die Grundlage für die ganze Bildung unseres Jahrhunderts abgegeben. In den humanistischen Lehranstalten wird

der „Geist des klassischen Altertums" der Jugend der höheren Stände eingeimpft, ohne daß man es vielfach für der Mühe wert fände, diesen Geist vom Standpunkt des Christentums aus zu beleuchten. In den realistischen Lehranstalten herrscht vielfach ausgesprochenermaßen eine materialistische Gesinnung. In der Volksschule allerdings ist der religiösen Bildung noch ein Platz eingeräumt worden, wobei man jedoch unter religiöser Bildung vielfach nur eine gewisse Summe von auswendig Gelerntem, vom religiösen Wissen verstanden hat. Und was für ein Geist meist auf den Hochschulen geherrscht hat, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Es ist ein Verdienst der Herbartschen Pädagogik, daß sie die Charakterbildung wieder als das Ziel aller Bildung betont hat, ohne daß diese Charakterbildung freilich in ausgeprägt christlichem Sinne verstanden worden wäre. Es ist überhaupt das als ein Haupt- und Grundfehler der modernen sog. Bildung zu bezeichnen, daß man die Bildung nur in intellektualistischem, in materialistischem, nicht vorwiegend in ethischem Sinne versteht. Bildung ist für unsere Zeit eine möglichst große Summe von Wissen. Nur darauf wird Wert gelegt, daß die Köpfe mit allem möglichen, nötigen und unnötigen Stoff vollgepfropft werden. Die Bildung einer Weltanschauung und eines Charakters ist Nebensache. Die Religion, die Frömmigkeit, die freilich nur selbst wieder durch eine religiöse Persönlichkeit geweckt und gepflanzt werden kann, gilt als überflüssig. So kann es nicht wundernehmen, daß ein solcher sog. Humanismus nicht Stich hält. Ein Humanismus ohne Christentum ist die Brücke zum Materialismus. Was die Folgen einer solchen verkehrten Bildung sind, liegt zu offen am Tage, als daß wir es hier näher auszuführen nötig hätten.

Überblicken wir nun die religiösen Verhältnisse unserer Zeit, so ist offenkundig, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil unseres evangelischen Volkes der evangelischen Kirche und dem Christentum entfremdet ist. Man führt noch den Christennamen und will doch kein Christ mehr sein. Allerdings zum offenen Austritt aus der evangelischen Kirche ist es bei der Masse noch nicht gekommen. Man findet es bequemer innerhalb der Kirche zu bleiben und die religiösen Handlungen, vornehmlich Taufe, Konfirmation und Eheschließung an sich vollziehen zu lassen. Andere Kreise, vornehmlich die Gebildeten, betrachten die Religion und die religiösen Handlungen als eine Art Dekoration fürs Leben, ohne die man nicht sein möchte oder die man eben auch mitnimmt. Und die evangelische Kirche sieht dem allem zu, sie betrauert und bedauert wohl diesen Zustand und sucht demselben durch die Innere Mission entgegen zu arbeiten. Allein schließlich kommt

es auf diese Weise dahin, daß die evangelische Kirche auf die Stufe des Katholizismus herabsinkt, daß sie bei den ihr Angehörigen zufrieden ist, wenn sie äußerlich sich ihr unterwerfen und die Sakramente an sich vollziehen lassen, daß man den Kultus höher stellt als Glauben und Leben. Dabei wird das Christentum vielfach nur ästhetisch und sentimental aufgefaßt und dem Zeitgeschmack angepaßt. Man beschränkt sich mehr auf ein passives Verhalten und Zuwarten, anstatt daß man der christlichen Zeugenpflicht eingedenk, das Christentum und die christlichen Grundsätze allenthalben zur Geltung zu bringen suchte. So sehr daher der Aufschwung des religiösen Lebens in unserem Jahrhundert anzuerkennen ist, so wenig darf man andererseits das Auge vor den Nachtseiten unseres religiösen Volkslebens verschließen. Wieviel Aberglaube ist noch in unserem Volke, in hohen und niederen Kreisen, wie viele Laster werden ungescheut getrieben und gehen im Schwange.

Daneben ist wahrzunehmen, wie sich falsche religiöse Bildungen breit machen. Wir rechnen dazu den in unserer Zeit so weit verbreiteten Spiritismus, der mit seinem angeblichen Verkehr mit von der Welt abgeschiedenen Geistern durch gewisse Medien ebenfalls, wenn nicht bewußter Betrug, so doch Enthusiasmus und Einbildung ist. Bestenfalls kann man annehmen, daß die Medien in einen bewußtlosen ekstatischen Zustand versetzt werden. Es ist bezeichnend, daß dieser Schwindel hauptsächlich von Amerika, einem Hauptsitz des Enthusiasmus, ausgegangen ist. Auch in so mancherlei Gesellschaften, theosophischen Vereinigungen oder Gesellschaften für ethische Kultur, wird teils Enthusiasmus, teils Ergismus gepflegt. Ja man hört eifrig über die Religion der Zukunft verhandeln, als welche man teils den Buddhismus für sich allein oder in einer gewissen Vermischung mit dem Christentum, teils sonst irgend ein enthusiastisches oder ergistisches Gebräu ausgibt.

Man darf daher mit Recht sagen, es ist kein durchweg erfreuliches Bild, das uns ein Blick auf das religiöse Leben unserer Tage vor die Augen führt.

§ 67. Staat und Kirche.

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist in unserem Jahrhundert im wesentlichen unverändert geblieben. Die alte theokratische Gestaltung der Kirche hat fortgedauert. Durch die Aufklärungszeit allerdings ist die Machtbefugnis des Staates um ein wesentliches gesteigert, die Bedeutung der Kirche durch die allgemeinen Zeitideen, die Geringschätzung der Religion, nicht unbedeutend herabgedrückt worden. Durch die Säkularisation des Kirchengutes, das in den meisten evan-

gelischen Ländern von der Reformationszeit her noch gesondert verwaltet worden war, hat der Staat selbst seine Machtbefugnis noch gesteigert. Die Kirche war nichts anderes mehr als ein Departement des Staatswesens. Ja der Begriff der Kirche, der christlichen Gemeinde war eigentlich ein unbekannter Begriff geworden. Die Ideen, auf welchen das moderne Staatswesen sich aufgebaut hat, sind im wesentlichen die Ideen der Aufklärung, der Toleranz, der Freiheit und der Volkssouveränität. In Deutschland allerdings kamen diese Ideen noch nicht gleich nach den Freiheitskriegen zur Geltung. Es trat eine Reaktion ein, die erst durch die Revolution von 1848 im wesentlichen beendigt wurde.

Die Reaktion glaubte, es sei möglich, das Staatswesen wieder auf ähnliche Weise zu organisieren wie vor der Revolution, sie meinte, mit Ignorierung der Ideen der Aufklärung den Faden wieder dort anknüpfen zu können, wo er von derselben abgebrochen worden war. Allein der Liberalismus, der die Idee der Freiheit zu der seinigen gemacht hat und dem Individuum und dem Volkswillen der Staatsallmacht gegenüber zu seinem Rechte verhelfen wollte, erwies sich als mächtiger. Der Liberalismus, der wesentlich in den Ideen der franz. Revolution wurzelt und dessen religiöse Richtung etwa als die des Freimaurerordens bezeichnet werden kann, hat darum auch im wesentlichen auflösend gewirkt. Was das Verhältnis des Staates zur Kirche anlangt, so hat er das Band, das beide seit der Reformationszeit miteinander verbunden hat, zu lockern und aufzulösen gesucht. Die Frankfurter Nationalversammlung sprach den Grundsatz der freien Kirche im freien Staate aus und legte den Kirchen das Recht bei, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten. In Wirklichkeit freilich konnten diese Gedanken nicht so leicht und so schnell durchgeführt werden. Doch ist in der Neuzeit die fortgehende Lockerung des Bandes zwischen Staat und Kirche bemerklich. Diese Erscheinung ist nicht bloß in den Ideen des Liberalismus begründet, sondern ebenso sehr darin, daß das Christentum heutzutage von der evangelischen Kirche nicht mehr als Sache der allgemeinen Vernunft und als allgemeines Glaubensgesetz, sondern als Sache der freien Überzeugung aufgefaßt wird. Auch konnte und kann, da weite Kreise dem evangelischen Glauben entfremdet sind und sich von demselben losgesagt haben, die theokratische Ordnung früherer Zeiten nicht ungeändert beibehalten werden. Die Folge dieser veränderten Verhältnisse ist die, daß die evangelische Kirche sich in unserer Zeit in einem Zustand des Übergangs befindet. Die alten, auf das Prinzip der Staatskirche ge-

gründeten Ordnungen sind gefallen, die neuen auf dem Prinzip der Freiwilligkeit zu begründenden noch nicht gefunden. Man sucht sich allerdings vielfach mit dem Gedanken der Volkskirche zu trösten und zu behelfen. Aber was soll dieser Gedanke angesichts der offenkundigen Stellung weiter Kreise des Volkes bedeuten? Und so sehen wir denn auch wie die über den Liberalismus hinausgeschrittenen politischen Parteien unserer Tage, die Demokratie und der Freisinn, die was die Religion anbetrifft, im wesentlichen zwischen Pantheismus und Deismus einerseits und Materialismus anderseits sich bewegen, eifrig um die völlige Auflösung der alten Ordnung sich bemühen. Unerträglich ist das alte Verhältnis der Verbindung zwischen Kirche und Staat vollends dadurch geworden, daß durch die Einführung des Parlamentarismus die Kirche nicht bloß in Abhängigkeit von der Regierung, sondern auch in Abhängigkeit von Parteien, die ihr kühl und teilweise feindselig gegenüberstehen, geraten ist. Als ein Anfang kirchlicher Neugestaltung kann die Einführung presbyterialer Vertretungskörper in den Organismus der Kirche betrachtet werden, wobei freilich zugegeben werden muß, daß auch dadurch bei dem Fortdauern der alten Grundlage der Zustand nicht wesentlich gebessert worden ist.

Schluß.

§ 68. Die Aufgabe unserer Zeit.

Blicken wir zurück auf die Entwickelung der evangelischen Kirche, so sehen wir, daß auch hier mancherlei Trübungen der Frömmigkeit mit untergelaufen sind. Aber dennoch dürfen wir sagen, die echte evangelische Frömmigkeit hat in ihr nie aufgehört, sie hat sich, wenn oft auch nur in kleinen Kreisen, durch die Ungunst der Zeiten hindurchgerettet. Die Aufgabe der evangelischen Kirche in unserer Zeit kann demnach nur darin bestehen, die echte evangelische Frömmigkeit zu pflegen und das Verständnis derselben rein und lauter zu bewahren. Möglich ist das nur, wenn die evangelische Frömmigkeit unvermengt bleibt mit Enthusiasmus und Ergismus und wenn die Philosophie, wenn insbesondere Pantheismus und Deismus von dem evangelischen Glauben streng ausgeschieden bleiben. Die weitere Aufgabe der evangelischen Kirche besteht darin, wahre evangelische Frömmigkeit überall, soweit möglich, zu pflanzen und auszubreiten und die falsche Frömmigkeit, unter welchem Scheine und Namen sie auch auftreten möge, zu

bekämpfen. Freilich ein Blick auf die Vergangenheit zeigt uns, daß die Bewahrung des rechten Verständnisses evangelischer Frömmigkeit nur durch treues Festhalten an dem Worte Gottes und an den reformatorischen Bekenntnissen unter dem besonderen Beistand Gottes möglich sein wird.

Da die theologische Wissenschaft, die nur als eine Funktion der christlichen Kirche zu verstehen ist, vor allem den Beruf hat, den christlichen Glauben und die christliche Frömmigkeit zur richtigen Darstellung zu bringen, so liegt in dem Gesagten vornehmlich eine Aufgabe für die Theologie eingeschlossen. Allerdings ist die Theologie in unsern Tagen vielfach in Mißkredit gekommen, weil die auflösende, kritische Tendenz vielfach die bauende Thätigkeit überwiegt. Allein ein solcher Vorwurf kann doch nur die Theologie treffen, die anstatt von dem wohlverstandenen Interesse des Glaubens im Grunde vom Enthusiasmus und Ergismus sich leiten läßt. Die Theologie dagegen, die nicht bloß die Schalen und Hülsen hat, sondern der es um den Kern, um die wahre evangelische Frömmigkeit zu thun ist, ist für die evangelische Kirche, in der Glaube und Wissenschaft aufs engste miteinander verbunden sind, unentbehrlich, und eine solche Theologie kann auch nur segensreich wirken. Eine solche Theologie ist freilich auch nur da möglich, wo man das Christentum nicht nur als eine Sache des Wissens, sondern vor allem als eine Sache des Herzens auffaßt, wo die wahre christliche Frömmigkeit die Grundlage derselben bildet. Eine solche theologische Wissenschaft kann und wird dann ihre Aufgabe freilich nicht darin erblicken, daß sie eine möglichst große Summe von Wissen in den Köpfen aufhäuft, sondern daß sie wahre, lebendige Frömmigkeit in die Herzen derer pflanzt, die ihrerseits wiederum diese Frömmigkeit durch das Wort Gottes in die Herzen pflanzen und sie ausbreiten sollen.

Eine solche Theologie wird darum vor allem das richtig verstandene neutestamentliche Zeugnis zu ihrem Grund und Ausgangspunkt haben, sie wird vornehmlich an Christum, den Grund unseres Glaubens, sich halten. Sie wird aber auch auf das reformatorische Zeugnis, vor allem auf das Zeugnis eines Luther sich stützen, weil durch diesen Mann der evangelischen Kirche das richtige Verständnis des evangelischen Glaubens wieder geschenkt worden ist. Die Schrift und die Bekenntnisse werden ihr wichtiger sein, als die dogmatischen Systeme, die in alter und neuer Zeit aufgestellt worden sind, obgleich, wenn zu wählen wäre, die Systeme der Orthodoxie, wenn es sich um evangelischen Glauben handelt, vielfach den Vorzug

vor den Aufstellungen mancher Neueren verdienen dürften. Echte evangelische Theologie wird sich auch, um ihren Schatz rein und unversehrt zu bewahren, von der Philosophie alter und neuer Zeit frei halten. Scheidung zwischen Theologie und Philosophie oder Theologie und Metaphysik ist ja schon von Schleiermacher an der Grundsatz der theologischen Wissenschaft, aber leider ist mit der Durchführung dieses Grundsatzes, abgesehen vielleicht von etlichen biblischen Theologen, nie rechter Ernst gemacht worden. Durch die Verquickung der Philosophie und Theologie wird jedoch der christliche Glaube anstatt einen Gewinn davonzutragen, wie seither nur immer Schaden leiden. Der christliche Glaube steht auf sich selbst und braucht bei der natürlichen Vernunft nicht zu Lehen zu gehen. Es kann darum auch nur als eine Thorheit betrachtet werden, oder zum mindesten nicht als pädagogische Weisheit, wenn dem theologischen Studium das Studium der Philosophie, die Psychologie und Logik ausgenommen, vorangestellt wird. Ist denn die Philosophie die Pforte zum Christentum, oder hat die Philosophie, geschichtlich betrachtet, zur Förderung des christlichen Glaubens beigetragen? Wohl kann und soll der Theologe, dem nichts Menschliches fremd sein soll, die Systeme der Philosophie kennen lernen (es ist das eine nützliche Gymnastik des Geistes), aber am Platze ist das erst dann, wenn auch wirklich der Grund zum richtigen Verständnis und zur Beurteilung solcher Systeme gelegt ist. Es wäre um die Theologie übel bestellt, wenn sie von dem Wechsel der philosophischen Meinungen abhängig wäre. Ihre Aufgabe ist nicht, etwas Wechselndes, sondern das Bleibende darzustellen. Wohl kann neben die christliche Glaubenslehre, die den Glauben nach seinem bleibenden, immer gleichen Wesen beschreibt, eine christliche Philosophie und die Apologetik und Polemik treten, die erstere, damit sie die christliche Weltanschauung weiter ausführe, die letzteren, damit sie den christlichen Glauben verteidigen und das Falsche bekämpfen; aber die Glaubenslehre selbst soll mit dem allem unverworren bleiben.

Sollen wir diese Glaubenslehre, wie sie dem Wesen der christlichen Frömmigkeit angemessen ist, mit wenigen Strichen skizzieren, so muß in derselben nach den Andeutungen Luthers die Person Christi und der rechtfertigende Glaube die Hauptstelle haben. Den Ausgangspunkt und die Grundlage dürfte wohl am besten der Haupt- und Zentralbegriff der evangelischen Verkündigung, der Begriff des Reiches Gottes, bilden, sofern unter dem Reiche Gottes zu verstehen ist die kindliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christum im heiligen Geist. Soll nun der Begriff des Reiches Gottes näher ent-

wickelt werden, so muß zuerst geredet werden von dem, der dieses Reich uns gebracht hat, von Jesu Christo, dem Sohne Gottes. Die christliche Glaubenslehre muß christozentrisch sein. Christum aber verstehen wir nur recht, wenn wir ihn als den Sohn Gottes im vollen Sinne des Wortes erkennen. Darum führt die Betrachtung Christi weiter zur Betrachtung Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, der im heiligen Geiste den Gläubigen sich mitteilt. Die christliche Glaubenslehre weiß also nichts von Gott außer Christo, sondern nur von Gott in Christo und durch Christum. Sie führt darum gleich von Anfang auf die Erkenntnis Gottes als des Dreieinigen. Aufgabe der Glaubenslehre ist es keineswegs das Wunderbare an dieser Erkenntnis zu erklären oder aus irgend einem Prinzip abzuleiten, oder vor der natürlichen Vernunft es zu rechtfertigen, sondern einfach es zu konstatieren und die Linien zu zeigen, die zu dieser Glaubenserkenntnis führen. Nachdem so der Gott gezeigt worden ist, von dem und durch den das Reich Gottes kommt, ist zweitens von der Welt zu reden als dem Orte, wohin das Reich Gottes gekommen ist. Es ist zu zeigen, wie das Kommen des Reiches Gottes begründet ist in dem Verhaftetsein der Welt unter Sünde und Tod. Hierbei handelt es sich nicht um Spekulationen, sondern um Darlegung des Sünden- und Todeszustandes der Menschheit außer Christo, besonders auch im Blick auf die Heidenwelt. Nun kann drittens dargelegt werden die Begründung des Reiches Gottes durch Gottes Thun in Christo und im heiligen Geist, durch Christi erlösende Thätigkeit und die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche in der Begründung der christlichen Kirche zum Ausdruck gekommen sind. Sodann ist viertens von der Aneignung des Reiches Gottes durch den heiligen Geist an den einzelnen zu reden, wobei das Wesen der christlichen Frömmigkeit vor allem darzulegen ist. Darauf ist die Ausgestaltung des Reiches Gottes im einzelnen und ganzen, im kleinen und großen, d. h. die christliche Sittlichkeit darzulegen und endlich sechstens auf die Endvollendung des Reiches Gottes hinzuweisen.

Glaubens- und Sittenlehre gehören so aufs engste zusammen. Trennt man beide Disziplinen voneinander, so erweckt das fast notwendig den Schein, als ob wahre Frömmigkeit ohne Sittlichkeit und wahre Sittlichkeit ohne Frömmigkeit bestehen könnte.

Die Glaubenslehre bemüht sich auf diese Weise, das in der Schrift enthaltene allgemeine und bleibende Wort Gottes für die christliche Kirche aus ihr heraus und in geordnetem Zusammenhange darzustellen. Nicht als ob sie alles Wort Gottes aus der Schrift heraus- und zusammenstellen könnte, sondern eben die Haupt- und Grund-

züge desselben, was immer, was überall, was von allen wahren Christen geglaubt worden ist, also das, was notwendig zum christlichen Glauben gehört, will sie darstellen. Damit lehrt die Glaubenslehre auch unterscheiden zwischen dem, was zum Heilsglauben und dem, was nur zur Geschichte gehört (fides salvifica und fides historica). Dadurch, daß die Philosophie aus der Glaubenslehre ausgeschlossen wird, soll zugleich erreicht werden, daß der Unterschied zwischen dem Theologen- und Laienchristentum (fides explicita und fides implicita) vermindert oder aufgehoben wird. Überhaupt wird durch diese Ausscheidung mancher theologischen Haarspalterei und Zänkerei der Boden entzogen und Raum geschafft, daß das Wort Augustins zur Geltung kommen kann: „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem Liebe!" Denn die christliche Glaubenslehre soll nicht der Erregung von unnötigem Streit und Zank dienen, sondern vielmehr die Einheit unter allen, die an Christum glauben, fördern. Insofern muß ihr Charakter ein unionistischer sein; ihr Grundsatz ist: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi". Ferner soll dadurch, da vor allem das Bleibende am christlichen Glauben betont und das gute Recht desselben erwiesen wird, die einseitige Geltendmachung der Kritik, die in dem theologischen Studium unserer Tage vielfach das Steckenpferd ist, zurückgewiesen und die Kritik auf ihr gebührendes Maß zurückgeführt werden. Aufgabe der Polemik ist es, diejenige Kritik zurückzuweisen, die von enthusiastischem oder ergistischem Standpunkt aus am Christentum geübt wird; aber diejenige Kritik, die von sachlichen Gesichtspunkten aus etwa an der Bibel geübt wird, wird die theologische Wissenschaft voll und ganz anerkennen. Denn Christentum und Kritik schließen einander nicht aus, sondern ein. Nur darf die Kritik im theologischen Studium nicht die Hauptstelle einnehmen, sondern die Hauptsache ist, Einführung in das geschichtliche Verständnis des Alten und Neuen Testaments durch gründliche biblische Lektüre.

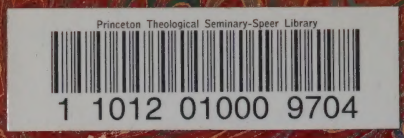
Doch die Theologie ist nur eine Funktion der Kirche. Die Hauptaufgabe bei der Pflege der christlichen Frömmigkeit fällt der Kirche in ihrer Gesamtheit zu. Es bedarf hierzu keiner neuen und besonderen Veranstaltungen. Die Verkündigung des göttlichen Wortes durch Wort und Schrift wird immer das Hauptmittel zur Pflege wahren Christentums sein. Doch bedarf die christliche Gemeinde auch eine ihrem innersten Wesen entsprechende Gestalt. Je mehr das Staatskirchentum in unserer Zeit sich auflöst, desto mehr ist die christliche Gemeinde in unserer Zeit ein ungeordneter Haufe ohne inneren Zusammenhalt und ohne Organisation. Nur die freiwillige Vereinsthätigkeit kann diesem

Übelstand einigermaßen abhelfen und ihn verdecken. Aber dieser Zustand ist nur ein Notbehelf. Es ist ein unwürdiger Zustand, wenn die evangelische Kirche aus solchen besteht, die offenkundig dem christlichen Glauben den Rücken gekehrt haben und durch ihr Leben und ihren Wandel bezeigen, daß sie dem Christentum entfremdet sind. Eine Kirche, die nur mit der Verkündigung des göttlichen Wortes sich begnügt und nicht auch auf Leben und Wandel ihrer Mitglieder einen Einfluß hat, kann auf den Namen einer christlichen Kirche wohl kaum mehr Anspruch erheben. Wir sagen nicht, die evangelische Kirche solle den bestehenden Zustand gewaltsam von sich aus ändern. Denn geschichtliche Verhältnisse, die auf jahrhundertelanger Entwickelung beruhen, lassen sich nicht über Nacht ändern. Und das Gesetz der Trägheit und das Interesse vieler faulen Christen, denen der bestehende Zustand der Ohnmacht der evangelischen Kirche gerade recht ist, sorgt schon von selbst dafür, daß der bestehende Zustand nicht zu schnell geändert werde. Aber die Entwickelung, die langsam und allmählich vor sich geht, wird schon dahin führen, daß die evangelische Kirche genötigt wird auf eigenen Füßen zu stehen. Viele allerdings können sich's nicht denken und halten es für ein Ding der Unmöglichkeit, daß die evangelische Kirche, wenn sie nicht mehr am Gängelband des Staates geleitet werde, noch bestehen bleibe, sie meinen, die staatliche Bevormundung der Kirche sei ein Regulator für dieselbe, damit sie nicht der Herrschaft der Parteien verfalle. Allein liegt solcher Ansicht nicht eine gewisse Verhimmelung des Staates zu Grunde, als ob er allein gewissermaßen auf direkter göttlicher Einsetzung beruhe und im Vollbesitze nicht bloß aller Macht, sondern auch aller Weisheit sich befinde? Sind diejenigen, die den Staat lenken, nicht auch fehlbare Menschen wie andere und ist das Staatswesen nicht in hohem Grade dem Treiben der Parteien ausgesetzt, das unter Umständen für die Kirche sehr verhängnisvoll werden kann? Sollte in der That die Kirche, die auf Gottes Wort gegründet ist, nicht im stande sein sich selbst zu regieren? Man sollte umgekehrt denken, der Staat bedürfe der Kirche und des Christentums, das allein den rechten Geist, die Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue in die Herzen pflanzen kann, damit ein gutes Regiment in ihm aufrecht erhalten werde? Allerdings würde eine solche Veränderung äußerlich betrachtet einen Rückschritt bedeuten; die Quantität der Glieder der christlichen Kirche würde sich vielleicht bedeutend vermindern; allein diesem äußerlichen Verluste stünde doch wohl ein höherer, innerlicher Gewinn gegenüber. Daß eine solche Gestaltung der christlichen Kirche den biblischen und den

genuinreformatorischen Bestrebungen entsprechen würde, liegt auf der Hand. Auch bei dem Sulzeschen Gemeindeideal ist es eben auf diese Neubelebung der Kirche abgesehen, nur daß eine solche auf dem Boden der Volks- oder Staatskirche nie zu erreichen sein wird. Eine Gemeinde der Heiligen und Vollkommenen wird die Kirche auch auf diese Weise freilich nicht werden. Es wird immer äußeres Gewohnheitschristentum mit unterlaufen. Aber die Möglichkeit dürfte doch gegeben sein, daß das Gemeindeleben sich lebendiger gestaltet, besonders wenn mit der Idee des allgemeinen Priestertums etwas mehr Ernst gemacht wird, als es seither der Fall ist und wenn der Gemeinde als solcher das Recht auf Selbständigkeit zugestanden wird, das ihr gebührt. Eine solche Kirche wäre dann auch im stande, ihren Platz im öffentlichen Leben ganz und voll auszufüllen und den Mächten von unten her, die am Umsturz von Staat und Kirche arbeiten, erfolgreich Widerstand zu leisten. Eine solche Kirche könnte auch unserem Volke, das von so vielen Feinden bedroht ist, neue Kraft einflößen; denn die Kraft eines Volkes beruht ja doch im Grunde auf seiner Religion.

Wie darum die Zeiten auch kommen mögen, die evangelische Kirche wird mit Gottes Hilfe an der wahren Frömmigkeit festhalten, überzeugt, daß das Christentum in Wahrheit die „Religion der Zukunft" ist. Wohl mag Enthusiasmus und Ergismus hienieden noch eine Zukunft haben, wohl mag sich einmal „ein Antichrist, ein Sohn des Verderbens und ein Mensch der Sünde, erheben über alles, was Gott heißt und Heiligtum, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt, sich selbst als Gott zu behaupten", wie das ja auch seither schon, vielleicht erst anfangsweise geschehen ist, wohl mögen einmal alle Kräfte und Mächte dieser falschen Frömmigkeit eine Zusammenfassung finden und gegen das Christentum ins Feld geführt werden — dem Herrn wird doch zuletzt der Sieg verbleiben. Der Trost und die Hoffnung der Gemeinde des Herrn ist und bleibt das, daß sie einmal durch Gottes Thun seiner vollen und ganzen Gemeinschaft teilhaftig werden und befreit von Sünde und Not bei ihm sein wird allezeit. Bis zu dieser Vollendungszeit bleibt die Kirche des Herrn hienieden auf ihrem Pilgrims- und Kreuzesweg bei dem Bekenntnis und Gelöbnis: „Wir aber glauben den gekreuzigten Christ, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit, denen aber die berufen sind, beide, Juden und Griechen, Christus göttliche Kraft und göttliche Weisheit."

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01000 9704